

دراساتٌ إسلاميّة في الاقتصادِ والنّقدِ

مجموعة من المؤلفين

المشاركون:

د. باقر الحسني

د. كمال البصري

د. نعمة الله البروجردي

د. حسن النظري

السيد حسين مير مُعِزّي

د. برويز داودي

السيد حسين مير جليلي

أحمد علي يوسفي

تعريب:

السيد علي الموسوي

أحمد فاضل السعدي

الشيخ موسى ظاهر

دراسات إسلامية
في الاقتصاد والنقد

دراســـات إسـلاميــة
في الاقتصاد والنقد

مجموعة من المؤلفين



المؤلف : مجموعة من المؤلفين
الكتـاب : دراسات إسلامية في الاقتصاد والنقد
تدقيق لغوي : حسان الكموني
تصميم الغلاف : حسين موسى
الإخراج والصفّ : هوساك كومبيوتر برس

الطبعة الأولى : بيروت، 2011

ISBN: 978 - 9953 - 538 - 76 - 1



Islamic Studies in Economy and Monetary



مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي
Center of civilization
for the development of Islamic thought
بناية الصبّاح ـ شارع السفارات ـ بئر حسن ـ بيروت
هاتف : 826233 (9611) ـ فاكس : 820387 (9611) ـ ص . ب : 55/ 25
Info @ hadaraweb.com
www. hadaraweb.com
2209.2245.6.9.10

المحتويات

بسم الله الرحمن الرحيم

كلمة المركز:

يشكو أحد الباحثين في الاقتصاد الإسلامي، من معضلة تواجهها الدراسات الاقتصادية الإسلامية، وهي في الحقيقة تكمن في الباحثين فيه، وذلك أن الباحثين في الاقتصاد الإسلامي ينقسمون إلى فئتين، هما:

علماء الاقتصاد وخبراؤه الذين لا يملكون ما يكفي من المعرفة الفقهية التي تسمح لهم بالتنظير لفقه الاقتصاد الإسلامي، فتكون آراؤهم حائرة لا إلى هؤلاء ولا إلى هؤلاء.

والفئة الثانية هي فئة الفقهاء الذين لا يحيطون بالاقتصاد وعلومه خبراً، وأفكار هؤلاء يغلب عليها طابع الاحتياط والوفاء للقواعد الفقهية والأسس الدينية، ورائدهم في مواقفهم التي يتخذونها قول أحدهم: «تركنا ثلاثة أرباع الحلال خشية الوقوع في الربا»

وربما لا تخلو هذه الشكوى من شيء من الدقة، حتى لو كانت

تتعلق بمرحلة سابقة من تاريخ التنظير الاقتصادي الفقهي، وأما في عصرنا هذا فقد استجدت تجارب لا يمكن إلا أن تحترم، أبرزها ظاهرة المصارف الإسلامية التي بدأت تشق طريقها في عالم الاقتصاد وأندية المال. وعلى أي حال سواء صحت تلك الشكوى أم لم تصح، فإن هذه الدراسات التي اختيرت بدقة بالتعاون مع مجلة «المنهاج» الفصلية التي نشكر إدارتها على التعاون، تهدف إلى سد ثغرة في هذا المجال الذي يحتاج إلى جهد علمي حثيث للوصول إلى اقتصاد إسلامي منسجم مع المبادئ والأسس الإسلامية، ولا يقيد حركة التنمية والتجارة في دائرة ما تحله الشريعة وترتضيه.

مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي

مفهوم الاقتصاد
قراءة في التصور الإسلامي والغربي

الدكتور باقر الحسني

يهدف هذا البحث إلى تعريف القرّاء بمفهوم الاقتصاد[1]. وعلى الرغم من أن الكلمتين Economics أو Economy واسعتا الانتشار في عالم الترجمة واللغة، إلاّ أننا نشعر بقوة أن ترجمة هاتين الكلمتين أو أيّ منهما ليس دقيقاً، وأنهما في الواقع لا تحملان المفهوم الحقيقي لكلمة (اقتصاد) في مفهومها الإسلامي.

وفي الحقيقة، يمكن للمرء أن يجادل أن كلمة (اقتصاد) وكلمة (Economics) تعنيان مفهومين مختلفين، وتعبّران عن مفهومين فلسفيين متباينين أو متداخلين. الأولى تخص الإسلام، فيما الكلمة الأخرى أمر مخالف للإسلام، وللأسباب التالية:

1 ـ إن كلمة (إسلام) بمعناها الحرفي تعني الاستسلام الكامل لله

(1) هذا المقال مترجم عن الإنكليزية بقلم الدكتور باقر الحسني، وقد ورد في كتاب تحت عنوان: **مقالات في الاقتصاد ـ مدخل إسلامي للمشكلة الاقتصادية**، إعداد الدكتور: باقر الحسني، والدكتور عباس ميراخور نور.
Essays an IQTISAD - Islamic Approach to Economic Problems.

سبحانه وتعالى الواحد الأحد خالق الكل، الذي له القدرة المطلقة فوق كل شيء في هذا الوجود، ولا حول ولا قوّة لسواه إلّا بإذنه جل وعلا[1].

وتقع هذه الفكرة تماماً في مقابل أو نقيض الفكرة الأساسية لكلمة (Economics)، التي تعني أو تتعامل مع (الموارد) و(الحاجات) كوجودين أو كينونتين متباينتين، تحملان قوانينهما الخاصة، ويمكنهما التأثير في سعادة الإنسان ورفاهه وازدهار حياته، كما يزعم رجال الاقتصاد.

2 ـ يزعم الاقتصاديون أو رجال الاقتصاد أنّ المصادر الطبيعية محدودة، بينما رغبات الإنسان وتمنياته غير محدودة. ولهذا لا بدّ للإنسان في نهاية المطاف من مواجهة الأزمات التي لا يمكن تحاشيها أو تجنّبها، ما لم يُصَرْ إلى اتخاذ معالجات مؤكّدة ومحدّدة لتحديد النمو السكاني، أو زيادة مصادر الطبيعة.

كما يقرّر الإسلام، من ناحية أُخرى، أن هناك مصادر طبيعية كافية تسدّ حاجات الإنسان[2]. إلا أن الأزمة الحقيقية مصدرها سوء التوزيع، أي سوء توزيع الثروات[3]، الذي هو نتيجة طبيعية لفقدان العدالة،

---

(1) انظر: ابن منظور، **لسان العرب**، مادة (سلم)؛ القرآن الكريم سورة الإخلاص: 1 و4، وكذلك سورة الأنعام: 102.

(2) هذه الحقيقة مؤكدة تماماً في القرآن الكريم، حيث يقول الله سبحانه وتعالى: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾ [القمر: 49]، وآيات قرآنية أخرى كثيرة تشير إلى المعنى ذاته موزعة في القرآن الكريم.

(3) للمزيد من التفاصيل حول هذا الموضوع، انظر الأثر الكبير للسيد محمد باقر الصدر في كتابه المعروف **اقتصادنا**، طبعة باريس ـ الكتاب الإسلامي 1983 المجلد الأول والثاني.

والناشئ عن النظام الاجتماعي الذي سمح لأفراد معيّنين أو جماعات معيّنة استغلال الآخرين. وبذلك، فإن من لديه الوسائل يمكن أن يحوز على الأكثر، تاركاً أغلب الناس في حال بؤس وفقر، ومحرومين من حقهم الطبيعي المشروع في تلك المصادر، التي أوجدها الله سبحانه وتعالى لكل بني الإنسان دون تمييز أو تفريق.

ومن هنا، يمكن القول إن الأزمة الحقيقية ليست من قلّة أو محدودية الموارد الطبيعة، وإنما من شرَ الإنسان وجشَعِه غير المحدودين، واللذان يسمحان لهذا الإنسان أن يعتدي ويظلم إخوته في الإنسانية والوجود.

3 ـ يزعم الاقتصاديون أن الثروة يمكن أن تُكتنز من قبل أي فرد. إلّا أن الإسلام من الناحية الأخرى يدين اكتناز الثروة من قبل قلة أفراد، بينما يكون آخرون بحاجة إليها[1].

4 ـ تعتبر المنفعة، وبخاصة في الاقتصاد الرأسمالي هي المحرك الأول والرئيس لعملية الإنتاج، بينما في الإسلام، فإن عملية الإنتاج هذه تتحرك بدافع القيم، حيث يقترب الإنسان من الله سبحانه وتعالى، وبالتالي تنكمش المصلحة إلى أقل مقدار في هذه العملية[2].

5 ـ ما دامت عملية الإنتاج في الاقتصاد الرأسمالي تتحرك ضمن

---

(1) هذه الحقيقة تتكرر كثيراً في القرآن، لاحظ مثال على ذلك: سورة التوبة: 34، وهكذا في سورتي التكاثر والهُمزة.

(2) وذلك من قوله تعالى: ﴿وَٱبْتَغِ فِيمَآ ءَاتَىٰكَ ٱللَّهُ ٱلدَّارَ ٱلْـَٔاخِرَةَ ۖ وَلَا تَنسَ نَصِيبَكَ مِنَ ٱلدُّنْيَا ۖ وَأَحْسِن كَمَآ أَحْسَنَ ٱللَّهُ إِلَيْكَ ۖ وَلَا تَبْغِ ٱلْفَسَادَ فِى ٱلْأَرْضِ ۖ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْمُفْسِدِينَ﴾ [القصص: 77].

مصلحة أو منفعة، فإن المجتمع يتجه نحو الإسراف والتبذير، فيما يُحرّم الإسراف في الإسلام تحريماً مطلقاً، أو يشدّد عليه بشكل كبير[1].

6 ـ لما كان الاستثمار والنشاطات الاقتصادية الأخرى كلها تدخل في إطار المنفعة في الأنظمة الاقتصادية غير الإسلامية، فإن الزكاة والصدقات تُعتبر إتلافاً للمال؛ بينما يرى الإسلام أن الصدقات هي أفضل ألوان الاستثمار، وأفضل الهدايا التي يحصل عليها المتصدق، وبخاصة إذا أدرك أن أجر الصدقات يتضاعف إلى سبعمئة مرة، وهي نسبة لا وجود لها في أي نظام اقتصادي آخر غير النظام الإسلامي[2].

7 ـ في الاقتصاد الرأسمالي يُمنح المنتجون والمستثمرون والمساهمون الحرية الكاملة في نشاطاتهم الاقتصادية، أي بدون أي رقيب، ووفقاً لمبادئ السوق الحرة؛ بينما في الإسلام، فإن الحرية محدّدة بضوابط وحدود، ولا تمنح مطلقةً لأيٍّ كان[3].

8 ـ تُحدّد ملامح الاقتصاد الرأسمالي والاشتراكي والشيوعي بخصائص مادية زائلة أو في أجوائها، بينما يؤكّد الإسلام على القيم المعنوية الخالدة.

9 ـ تحدّد الأسعار والأجور عموماً في الأنظمة المادية باعتبارات العرض والطلب، وهذا يعني أن لصاحب العمل ومدراء الشركات كامل

---

(1) انظر في ذلك الآيات: 26 و27 من سورة الإسراء، وكذلك الآية: 67 من سورة الفرقان.

(2) وذلك نقرؤه في قوله تعالى: ﴿مَّثَلُ ٱلَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمْوَٰلَهُمْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنۢبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلَ فِى كُلِّ سُنۢبُلَةٍ مِّاْئَةُ حَبَّةٍ وَٱللَّهُ يُضَٰعِفُ لِمَن يَشَآءُ وَٱللَّهُ وَٰسِعٌ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: 261].

(3) وذلك وفق القاعدة الإسلامية المعروفة: (لا ضرر ولا ضرار).

الحرية لتحديد أُجور العمال وأسعار الإنتاج وفق هذا المنظار، ووفق رغبات أرباب العمل؛ بينما يضع الإسلام قواعد وأصولاً لحق الإشراف والرقابة على كل من الأجور والأسعار، وفقاً لمبادئ (احترام الإنسان) و(العدالة للجميع).

10 ـ إن القيم الإنسانية والدينية، لا أثر لهما، أو لهما أثر محدود جداً على الاقتصاد المادي؛ لأن جميع النشاطات تقوم على أساس الربح والمنفعة، والذي لا حدود له على الإطلاق، ولذلك فإن أي نشاط يقود إلى الربح والمنفعة واكتناز الثروة يُعتبر مشروعاً بما في ذلك: المقامرة، إنتاج الخمور والتجارة بها، وهكذا التجارة بالمواد والسموم الكيمياوية المهلكة والتعامل مع وكلاء هذه المواد على أساس التجارة الحرة والربح طبعاً.

بينما في الإسلام تُعتبر جميع الأنشطة التجارية كوسائل عبادة[1]، يكون الهدف منها الحصول على رضوان الله تعالى والسعادة الأُخروية[2]، والتقرب إلى الله عز وجل[3]، وحيث يفعل الدين والقيم

(1) وذلك ما يُشاهد في عدة آيات مباركات من القرآن الكريم، منها قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَٱبْتَغُوٓاْ إِلَيْهِ ٱلْوَسِيلَةَ وَجَٰهِدُواْ فِى سَبِيلِهِۦ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ [المائدة: 35].

وقوله: ﴿قُلْ إِنَّ صَلَاتِى وَنُسُكِى وَمَحْيَاىَ وَمَمَاتِى لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [الأنعام: 162].

وقوله أيضاً: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: 56].

(2) حيث توصف العبادة أو تُترجم على أنها وسيلة من وسائل حب الله والتقرب منه، أو تعبيد الطريق إليه.

(3) وذلك في قوله تعالى: ﴿وَمَثَلُ ٱلَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمْوَٰلَهُمُ ٱبْتِغَآءَ مَرْضَاتِ ٱللَّهِ وَتَثْبِيتًا مِّنْ أَنفُسِهِمْ كَمَثَلِ جَنَّةٍۭ بِرَبْوَةٍ أَصَابَهَا وَابِلٌ فَـَٔاتَتْ أُكُلَهَا ضِعْفَيْنِ فَإِن لَّمْ يُصِبْهَا وَابِلٌ فَطَلٌّ وَٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ [البقرة: 265].

الإنسانية فعلها المؤثر، في الوقت الذي يوضع اكتناز الثروات في الإسلام في إطار القيم التافهة التي لا قيمة لها ولا هدف كريم[1]، ولا تحمل أي معنى[2]، وتبقى محصورة في إطار ضيّق وفي حدّها الأدنى حتى تحظى بالشرعية إذا حظيت[3].

هذا النمط من النشاطات الاقتصادية المشروعة وغير المشروعة مقررة سلفاً في القرآن الكريم والسنّة النبوية[4]. فالاحتكار[5]، والاستغلال[6]، والمقامرة[7]، وإنتاج الخمور وتوزيعها[8]،

---

(1) وهو ما نقرؤه في قوله تعالى: ﴿يَوْمَ يُحْمَىٰ عَلَيْهَا فِي نَارِ جَهَنَّمَ فَتُكْوَىٰ بِهَا جِبَاهُهُمْ وَجُنُوبُهُمْ وَظُهُورُهُمْ هَٰذَا مَا كَنَزْتُمْ لِأَنفُسِكُمْ فَذُوقُوا مَا كُنتُمْ تَكْنِزُونَ﴾ [التوبة: 35].

(2) وذلك قوله سبحانه وتعالى: ﴿يَوْمَ لَا يَنفَعُ مَالٌ وَلَا بَنُونَ﴾ [الشعراء: 88].

(3) انظر الإمام الخميني **المكاسب المحرمة** وأمثلته في هذا الإطار.

(4) تعرّف السنة بأنها كل قول أو فعل عمله النبي (ص) وعلى المسلمين أن يتبعوه، كما ورد في القرآن الكريم: ﴿لَّقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُو اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا﴾ [الأحزاب: 21].

(5) لأن الاحتكار يحول دون الحصول على المادة المحتكرة بسعر مقبول ومعتدل، وأمثلة ذلك تؤخذ من قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَن تَكُونَ تِجَارَةً عَن تَرَاضٍ مِّنكُمْ ۚ وَلَا تَقْتُلُوا أَنفُسَكُمْ ۚ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا﴾ [النساء: 29].
وقوله تعالى: ﴿مَّا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنكُمْ ۚ وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانتَهُوا ۚ وَاتَّقُوا اللَّهَ ۖ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾ [الحشر: 6].

(6) قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ ۚ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا ۗ وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا ۚ فَمَن جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّهِ فَانتَهَىٰ فَلَهُ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُ إِلَى اللَّهِ ۖ وَمَنْ عَادَ فَأُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ ۖ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ [البقرة: 275].

(7) انظر الآيات: 219 من سورة البقرة، و90 و91 من سورة المائدة.

(8) تسبب الكحول مصائب ومآسٍ للأبرياء، وهو محرم تماماً في الإسلام بنص القرآن: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ [المائدة: 90].

وأمثـال ذلك، كـلها محرّمـة فـي مبـادئ الشـريعة الإسـلامية[1].

وهكذا، ومما تقدم ذكره، يصبح واضحاً أن مصطلح (Economics) واشتقاقاته لا يمكن أن تكون إسلامية. ومن هنا، فإن عنوان (الاقتصاد الإسلامي) Islamic Economics وأشباهه، ليست غير صحيحة وغير صائبة فقط، وإنما مضللة وموهمة ومتناقضة.

وبالنتيجة يمكن أن تكون هذه الاستخدامات للمصطلحات، انحرافاً عن الإسلام، وتشويهاً للشريعة الإسلامية، وكذلك لمبادئ الاقتصاد الإسلامي، وجمهور المسلمين.

وعليه، يجب عدم استخدامها على الإطلاق، وإن كان مصطلح الاقتصاد يبقى البديل الذي لا خيار للمسلمين دونه.

وبناءً على ذلك نسأل: ماذا يعني هذا المصطلح؟

هذا ما سوف نوضحه خلال الصفحات التالية.

ما معنى كلمة (اقتصاد)

إن كلمة (اقتصاد) هي اسم مشتق من الفعل العربي (اقتصد)، والمؤلَّف بدوره من كلمة الجذر (قَصَد).

إن الاسم (قَصْد) والذي يأتي حرفياً بمعنى: (التوازن)، أي حالة الاستواء والاعتدال أو ما بينهما[2]، وكذلك اشتقاقاته الأخرى المشابهة

---

(1) للمزيد من الأمثلة، انظر: **المكاسب المحرمة** للإمام الخميني.

(2) انظر: ابن منظور، **لسان العرب**، مادة (قصد)؛ **المفردات في غريب القرآن**، مادة (قصد) أيضاً؛ محمد جواد مغنية، **التفسير الكاشف** 3: 90 و4: 64 و6: 159 و292.

مذكورة في ست آيات من القرآن الكريم[1]. وكان الرسول الأكرم (ص) والصحابة والأئمة قد استخدموا هذه المفردات أو اشتقاقاتها، فيروى مثلاً أن الرسول (ص) قال: «**القصْد القصْد تبلغوا**»، بمعنى: أُسلك السبيل الوسط تَنَلْ مبتغاك أو غايتك.

مسلم بن الحجاج، في صحيحه، أشار هو أيضاً بسند جابر بن سمرة، أن صلوات الرسول وخطبه كانت كلها قصْد، أي لم تكن طويلة ولا قصيرة، كما أشار إلى ذلك وأوضح الإمام النووي أيضاً[2].

والفيروزآبادي بدوره بيّن بأن كلمة (قصدْ) تعني: (استقامة الطريق)[3]، وهذا المعنى مدعوم بأدعية معينة للإمام علي (ع)، حيث قال في خطبته الغراء: «وسلك أقصد المسالك إلى النهج المطلوب»[4].

وقال (سلام الله عليه) في مناسبة أُخرى: «إن أبغض الخلائق إلى الله رجلان: رجل وكله الله إلى نفسه؛ فهو جائر عن قصد السبيل»[5].

---

(1) وهي كما وردت على النحو التالي:
﴿مِنْهُمْ أُمَّةٌ مُّقْتَصِدَةٌ وَكَثِيرٌ مِّنْهُمْ سَآءَ مَا يَعْمَلُونَ﴾ [المائدة: 66].
﴿لَوْ كَانَ عَرَضًا قَرِيبًا وَسَفَرًا قَاصِدًا لَّٱتَّبَعُوكَ﴾ [التوبة: 42].
﴿وَعَلَى ٱللَّهِ قَصْدُ ٱلسَّبِيلِ وَمِنْهَا جَآئِرٌ﴾ [النحل: 9].
﴿وَٱقْصِدْ فِى مَشْيِكَ وَٱغْضُضْ مِن صَوْتِكَ﴾ [لقمان: 19].
﴿ٱلدِّينَ فَلَمَّا نَجَّىٰهُمْ إِلَى ٱلْبَرِّ فَمِنْهُم مُّقْتَصِدٌ﴾ [لقمان: 32].
﴿فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِۦ وَمِنْهُم مُّقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌۢ بِٱلْخَيْرَٰتِ﴾ [فاطر: 32].

(2) انظر: النووي، **رياض الصالحين**: 83، طبعة دار التقى 1955.

(3) الفيروزآبادي، القاموس المحيط 2: 621، باب الدال ـ فصل القاف، ط. الأولى، دار إحياء التراث العربي 1991م.

(4) **نهج البلاغة**: 111، الخطبة 83، تنظيم صبحي الصالح.

(5) المصدر نفسه: 59، الخطبة 17.

وأكثر من ذلك، فقد عرّف ابن منظور في لسان العرب كلمة (قصْد) بقوله: «أن لا يُسرف ولا يُقتّر»[1]. وينسجم هذا التعريف مع وصْف الإمام علي (ع) للمتّقين، الذين لديهم موقف معتدل، أو يقتصدون حتى لو كانوا أغنياء[2].

ويُدعم هذا المعنى أيضاً بحديث الرسول الأكرم (ص) الذي جاء فيه: «ما عال مقتصد ولا يَعيل»، والذي يعني: ما افتقر من لا يُسرف في الإنفاق ولا يُقتِّر[3].

فكلمة قَصْد يمكن أن تكون جذراً لكلمة اقتصد، مشيرةً لأن يكون المرء مستقيماً ومهذباً من الناحية الأخلاقية، ويمكن أن تكوّن هذه الكلمة (اقتصد) تركيباً يعني: الاعتدال والوقوف بتوازن بين طرفين[4]، هذا المعنى يمكن أن يكون قد استخدم من قبل الإمام علي (ع) عندما قال: «من أخذ القصد حمدوا إليه طريقه، وبشّروه بالنجاة، ومن أخذ يميناً وشمالاً ذموا إليه الطريق، وحذّروه من الهلكة»[5].

---

(1) ابن منظور، **لسان العرب** 11: 180 مادة (قصد)، ط. الثانية الملونة، دار إحياء التراث العربي ومؤسسة التاريخ العربي ـ بيروت، 1418هـ/ 1997م.

(2) **نهج البلاغة**: 305، الخطبة 193، حيث يقول: «فمن علامة أحدهم أنك ترى له قوة في دين... وقصداً في غنى». واستخدم المعنى نفسه الإمام الحسن بن علي بن أبي طالب عليهما السلام من الفعل (قَصَد)، والاسم (قَصْد)، والذي يعني: أن تكون مقتصداً، كما في قوله: «كن مقتصداً في فقرك وغناك»، و«الاقتصاد في المال نصف الإدراك». انظر سيد حسن الشيرازي، **كلمات الإمام الحسن** (ع): 72 و238، مؤسسة الوفاء، بيروت 1983م.

(3) انظر: ابن منظور، ج11، ص180، مادة (قصد).

(4) الراغب الأصفهاني، **المفردات في غريب القرآن**: 404 مادة (قصد)، ط. الأولى، المطبعة الميمنية ـ مصر 1324هـ.

(5) **نهج البلاغة**: 342، الخطبة 222.

وهذا المعنى ينسجم تماماً مع حديث الرسول الأكرم (ص): «عليكم هدياً قاصداً»، والذي يعني: عليكم اتباع الطريق المعتدل، وهو الوسط بين الطرفين[1].

في إحدى خطبه، يصف الإمام علي (ع) المتّقين أيضاً بأنهم «أهل الفضائل: منطقهم الصواب، وملبسهم الاقتصاد»[2]، وهذا المصطلح أيضاً يوجد في أدعية الإمام السجاد علي بن الحسين (ع) الذي يقول:

«اللهم صل على محمد وآل محمد، ومتّعني بالاقتصاد، واجعلني من أهل السداد»[3].

وأخيراً ما هو معنى الاقتصاد، إذن؟

لغوياً، ورغم أن الفعلين العربيين (قَصَد) و(اقتصد) يعنيان ما يعنيانه بالتناوب، أو يعكسان المعنى المعروف بالاستقامة والاعتدال، أو ما بينهما، فإن الأخير يُشير من طرف ما إلى الاقتصاد أو مفهوم الاقتصاد، وهو يؤشر بطبيعة الحال إلى «أن لا يكون المرء مسرفاً ولا بخيلاً، وإنما أن يقف بين الاثنين متوازناً بين هاتين النقطتين أو الحدّين المتطرفين»[4].

وبذلك يمكن أن تكون كلمة (اقتصاد) تدل إلى حالة الاستواء أو الاستقامة أو الاعتدال أو التوازن أو الوسطية، فلا شحَّ ولا إسراف،

---

(1) انظر: **لسان العرب**، ج11، ص179.

(2) **نهج البلاغة**: 303، الخطبة 193.

(3) انظر: **الصحيفة السجادية الكاملة** ـ الدعاء رقم 20 في مكارم الأخلاق ومرضي الأفعال؛ وفي **الصحيفة السجادية الجامعة**: 110 الدعاء رقم 55، تحقيق ونشر مؤسسة الإمام المهدي (ع)، ط. الأولى ـ قم 1141هـ.

(4) وهذ صفة أعطيت للمتقين من قبل الله سبحانه وتعالى بقوله في محكم كتابه العزيز: ﴿وَالَّذِينَ إِذَا أَنفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَٰلِكَ قَوَامًا﴾ [الفرقان: 67].

وإنما اتخاذ الموقف المعتدل المتوازن في كل الأفعال والمواقف، وعدم الانجرار إلى الزيادة أو النقصان في كل ما يحتاجه الإنسان في مواقفه.

هذا المعنى في كلمة (اقتصاد) موضّح بصورة بليغة وموجزة في كلمات الله البيّنات في قوله تعالى:

﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾ [القمر: 49].

﴿وَالْأَرْضَ مَدَدْنَاهَا وَأَلْقَيْنَا فِيهَا رَوَاسِيَ وَأَنْبَتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ شَيْءٍ مَوْزُونٍ﴾ [الحجر: 19].

وهناك آيات كثيرة أخرى طبعاً تشير إلى هذا الموضوع وعلى امتداد القرآن الكريم[1].

وبوضع هذه الآيات بعضها مع البعض الآخر، وجنباً إلى جنب مع الأحاديث الشريفة ذات الصلة، يمكن أن تتكون لدينا المعالم أو العناوين العريضة لمفهوم الاقتصاد، أو فلسفة الاقتصاد في الإسلام. هذه الفلسفة الاقتصادية في خطوطها العريضة يمكن أن تكون على انسجام كامل مع عموم الفلسفة الإسلامية، التي تحكم بالنهاية سلوك المسلمين وتوجّهاتهم على مستوى الفرد والمجتمع[2].

وخلاف الأديان الأخرى، فإن الإسلام نظام اجتماعي، حيث لا يمكن الفصل في هذا النظام بين الحياة والمعتقد، أو بين الأفعال والتعبير

---

(1) كمثال على ذلك، ما تقرؤه في قوله تعالى: ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ﴾ [الحجر: 21].

وفي قوله: ﴿وَلَوْ بَسَطَ اللَّهُ الرِّزْقَ لِعِبَادِهِ لَبَغَوْا فِي الْأَرْضِ﴾ [الشورى: 27].

(2) للمزيد يمكن الاطلاع على كتاب السيد الشهيد الصدر، **فلسفتنا**، دار الكتاب الإسلامي ـ قم 1981؛ وكذلك كتاب **اقتصادنا** في الموضوع نفسه.

عن الدين أو زعمه. وهذا الدين أو الإيمان يرتكز على أصول خمسة أو أعمدة خمسة أو مبادئ خمسة، وإضافة إلى البعد الروحي لكل أصل من هذه الأصول أو المبادئ، فإن لكل منها بُعده أو تأثيره الاقتصادي والاجتماعي على الفرد والمجتمع.

بحثنا التالي لن يتناول الأبعاد أو المفاهيم الروحية والاجتماعية في الدين الإسلامي، وإنما سيتعاطى فقط وفقط مع الأبعاد والمضامين الاقتصادية، وكيف تقوم قضية الإنتاج والتوزيع أو كيف تتأثر في ظل المفاهيم والقيم الإسلامية.

المفاهيم العقدية والبعد الاقتصادي

كما مر قبل قليل فإن الإسلام يُبنى على خمسة أصول هي: التوحيد؛ العدل؛ النبوة؛ الإمامة والمعاد. وسوف نوضّح هذه الأصول والمصطلحات بالتسلسل.

1 ـ التوحيد

وهذا هو المبدأ الأول والجوهر الأساس في الدين الإسلامي. وتعني هذه الكلمة حرفياً: (توحيد الشيء) أو (الشهادة بالوحدانية)، وهي عادةً ما تُوضح في المقولة الأيديولوجية المأثورة بعبارة (لا إله إلا الله)، والتي تعني بالحرف الواحد: لا يوجد هناك إله في الكون إلا إله واحد[1].

---

(1) وذلك في قوله تعالى: ﴿فَٱعْلَمْ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ وَٱسْتَغْفِرْ لِذَنۢبِكَ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتِ ۗ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ مُتَقَلَّبَكُمْ وَمَثْوَىٰكُمْ﴾ [محمد: 19].

الإشارة الاقتصادية المقولة المعروفة تعني: أنه (ليس هناك إله أو مالك للمصادر الطبيعية في العالم غير الله) سبحانه وتعالى[1]، فالإسلام يرفض كل صُوَرْ الأُلوهة المزيفة، وقد حرر الإسلام ـ في الحقيقة ـ الإنسان والثروة من كل أشكال العبودية لغير الله عز وجل. وهذه الحقيقة موضحة على نحو رائع وجميل من مقولة للإمام علي (ع) هي: «العباد عباد الله والمال مال الله»، وبذلك حطّم الإسلام كل القيود المصطنعة والحواجز التاريخية التي كانت تعيق تقدم الإنسان وتكامله وكدحه إلى ربه، وسيره الحثيث نحوه[2].

2 ـ العدل

وهذا هو المبدأ الثاني في الإسلام. ويشير المعنى الحرفي لكلمة العدل إلى الاعتدال والمساواة، ويدل هذا المبدأ إلى تأكيد الحقيقة المترتبة على التوحيد، وهي أنه ما دام الله (سبحانه وتعالى) هو المالك الأوحد لكل مصادر الطبيعة، وبما أنه جلَّ وعلا هو خالق كل شيء،

---

(1) وهذه الحقيقة مثبتة في القرآن الكريم، حيث يقول تعالى: ﴿أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ ٱللَّهَ لَهُۥ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۗ وَمَا لَكُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ مِن وَلِىٍّ وَلَا نَصِيرٍ﴾ [البقرة: 107].
وقوله: ﴿لِلَّهِ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا فِيهِنَّ ۚ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌۢ﴾ [المائدة: 120].
وقوله تعالى أيضاً: ﴿وَءَاتُوهُم مِّن مَّالِ ٱللَّهِ ٱلَّذِىٓ ءَاتَىٰكُمْ ۚ﴾ [النور: 33].

(2) انظر: السيد محمد باقر الصدر في كتاب **الإسلام يقود الحياة**: 26، ط. الثانية الصادرة بمناسبة المؤتمر العالمي لأئمة الجمعة والجماعة، وزارة الإرشاد الإسلامي ـ طهران 1403هـ.
أما كيف يعتبر السيد الشهيد هذا المفهوم حقيقة قرآنية، فراجع قوله تعالى: ﴿لَّقَدْ كَفَرَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓا۟ إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْمَسِيحُ ٱبْنُ مَرْيَمَ ۚ قُلْ فَمَن يَمْلِكُ مِنَ ٱللَّهِ شَيْـًٔا إِنْ أَرَادَ أَن يُهْلِكَ ٱلْمَسِيحَ ٱبْنَ مَرْيَمَ وَأُمَّهُۥ وَمَن فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا ۗ وَلِلَّهِ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا ۚ يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ ۚ وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ﴾ [المائدة: 17].

فهذا يعني أنه ليس بحاجة إلى التمييز بين مخلوقاته الإنسانية لأي سبب من الأسباب وبهذا فهو عادلٌ قطعاً.

وبما أن الإنسان هو خليفة الله على الأرض[1]، فعليه ـ أي على الإنسان ـ تطبيق قوانينه على الأرض، والعمل الأكيد على استثمار جميع الموارد الطبيعية المتوافرة في الأرض لما يخدم الإنسان ومصالح الجنس البشري، وهذا يعني أن الجميع سينتفعون بالتساوي من عائدات هذه المصادر وبشكل عادل ومتكافئ، وإلّا فالانحطاط والاعتداء والظلم، وفي النتيجة الحروب التي لا بد منها، ستكون حصاداً وحصيلة لانقلاب القيم.

هذه الصورة الاجتماعية معروضة عرضاً جلياً في القرآن الكريم، فنحن نقرأ مثلاً قوله تعالى: ﴿وَٱقْصِدْ فِى مَشْيِكَ﴾ [لقمان: 19]، والتي تعني حرفياً: (واتّبع المنهج المعقول في مشيتك)، كما تتضَمن معنى آخر بالفحوى يُشير إلى ضرورة الاستقامة والاعتدال في جميع الأفعال.

ولا بد من الإشارة هنا إلى أن الأفعال في الإسلام لا تحدد بأعمال الإنسان وأقواله وحسب، وإنما تمتد إلى النوايا والأفكار أيضاً. وهذه الحقيقة تتجلّى في نص الحديث الشريف: «إنما الأعمال بالنيات»، والذي يعني بالتأكيد: أن جميع أفعال الإنسان لا تقيّم عند الله بغير النوايا الداعية أو الدافعة لها.

لماذا. . . ؟

---

(1) قال تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَـٰٓئِكَةِ إِنِّى جَاعِلٌ فِى ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً ۖ قَالُوٓا۟ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ ٱلدِّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ ۖ قَالَ إِنِّىٓ أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: 30]، وكلمة خليفة بالمعنى الحرفي هي النائب أو الوكيل.

لأن النوايا في الحقيقة هي أفعال عقلية مقصودة. فالإنسان يفكر أو ينوي أولاً، ثم يأتي إلى الإقدام على تنفيذ خطته أو فكرته، وبعدها يقوم بتنفيذ هذه الفكرة على أرض الواقع، إما عملاً وإما قولاً. ولهذا السبب يُحاسبنا الله سبحانه وتعالى ويحذّرنا من أننا مسؤولون عن كل فعل أو فكرة ننوي القيام به[1].

أضف إلى ذلك، أن الله تعالى يأمرنا بالعدل والاعتدال وتطبيق المساواة[2]، فبغير العدالة والاعتدال ينقسم الناس إلى مجاميع متنافرة، حيث تقوم مجموعة ما بالاعتداء أو ظلم مجموعة أخرى واستغلالها، إذ تريد المجموعة الأولى أن تحصل على أكثر من حصتها الحقيقية المشروعة في النشاطات الاقتصادية، كالإنتاج والتوزيع وحيازة المصادر الطبيعية وما إلى ذلك، وحسب درجة الجشع أو الشره الموسومة بها هذه الجماعة أو تلك[3]. أو حسب نوع التبرير الذي تقدمه هذه الجماعات لتسويغ هذا الفعل الظالم أو ذاك.

---

(1) وذلك في قوله تبارك وتعالى في كتابه الكريم: ﴿مَّا يَلْفِظُ مِن قَوْلٍ إِلَّا لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ﴾ [ق: 18].
وقوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَٱتَّبَعَتْهُمْ ذُرِّيَّتُهُم بِإِيمَٰنٍ أَلْحَقْنَا بِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَمَآ أَلَتْنَٰهُم مِّنْ عَمَلِهِم مِّن شَيْءٍ كُلُّ ٱمْرِيٍٕ بِمَا كَسَبَ رَهِينٌ﴾ [الطور: 21].
وقوله: ﴿يَوْمَئِذٍ يَصْدُرُ ٱلنَّاسُ أَشْتَاتًا لِّيُرَوْاْ أَعْمَٰلَهُمْ﴾ [الزلزلة: 6].
وقوله أيضاً: ﴿وَحُصِّلَ مَا فِي ٱلصُّدُورِ﴾ [العاديات: 10].

(2) يقول سبحانه وتعالى في محكم كتاب العزيز: ﴿وَإِنْ حَكَمْتَ فَٱحْكُم بَيْنَهُم بِٱلْقِسْطِ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ﴾ [المائدة: 42].
ويقول في موضع آخر: ﴿فَإِن فَآءَتْ فَأَصْلِحُواْ بَيْنَهُمَا بِٱلْعَدْلِ وَأَقْسِطُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ﴾ [الحجرات: 9].
ويقول أيضاً: ﴿لَّا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ لَمْ يُقَٰتِلُوكُمْ فِي ٱلدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوٓاْ إِلَيْهِمْ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ﴾ [الممتحنة: 8].

(3) انظر ذلك في قوله تعالى: ﴿وَتُحِبُّونَ ٱلْمَالَ حُبًّا جَمًّا﴾ [الفجر: 20].

يقول الله سبحانه وتعالى في محكم كتابه الكريم: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَٰهُ بِقَدَرٍ﴾ [القمر: 49]، وهذا يعني أن جميع المصادر الطبيعية في الوجود قد وجدت؛ لتلبي احتياجات البشر كافة، وحسب عدد السكان الموجودين على هذه الأرض.

بناءً على ذلك، وبالتأكيد، إذا قامت مجموعة بحيازة أكثر من حقها أو حاجتها الواقعية، فهذا يعني بالنتيجة حرمان مجموعة من الناس من هذا الحق، وهذه الأخيرة ستبقى حاجتها قائمة، وتبقى تعاني من عواقب فقدان المساواة هذه، والتي كان سببها في الأساس هو قيام الجماعة الأولى بأفعال غير عادلة، بل ظالمة بحق الجماعة الثانية، أو أن هذا الحيف جاء نتيجة طبيعية لهذا الظلم أو الاستئثار.

ومن أجل تجنّب مثل هذه المعاناة، يأمر الله سبحانه وتعالى بتطبيق العدالة على الأرض، ويحرّم كل ما من شأنه إيجاد حالات الاعتداء والظلم هذه[1]. وبغير ذلك، ستكون النتائج انحطاط، وهلاك، واضطهاد، وكل أنواع المصائب والرزايا[2].

وهذا تابع بالتأكيد إلى حقيقة كون الناس مختلفين أو غير متشابهين

---

(1) كمثال على ذلك أنظر قوله تعالى: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى ٱلْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ ۚ وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ﴾ [آل عمران: 104].
وقوله: ﴿يَٰبُنَيَّ أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ وَأْمُرْ بِٱلْمَعْرُوفِ وَٱنْهَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَٱصْبِرْ عَلَىٰ مَآ أَصَابَكَ ۖ إِنَّ ذَٰلِكَ مِنْ عَزْمِ ٱلْأُمُورِ﴾ [لقمان: 17].

(2) وذلك نقرؤه في قوله تعالى: ﴿وَٱتَّقُوا۟ فِتْنَةً لَّا تُصِيبَنَّ ٱلَّذِينَ ظَلَمُوا۟ مِنكُمْ خَآصَّةً ۖ وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ شَدِيدُ ٱلْعِقَابِ﴾ [الأنفال: 25].
وقوله في موضع آخر: ﴿وَٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ ۚ إِلَّا تَفْعَلُوهُ تَكُن فِتْنَةٌ فِى ٱلْأَرْضِ وَفَسَادٌ كَبِيرٌ﴾ [الأنفال: 73]، وآيات أخر كثيرة تشير إلى هذه النتائج الكارثية على البشر.

في سلائقهم وسجاياهم، وأن الله سبحانه وتعالى خلقهم هكذا لكي يختبرهم أو يمحصهم. يقول عز من قائل في هذا السياق:

﴿وَجَعَلْنَا بَعْضَكُمْ لِبَعْضٍ فِتْنَةً أَتَصْبِرُونَ وَكَانَ رَبُّكَ بَصِيرًا﴾ [الفرقان: 20].

ويقول أيضاً: ﴿ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِ وَمِنْهُم مُّقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ بِإِذْنِ اللَّهِ ذَٰلِكَ هُوَ الْفَضْلُ الْكَبِيرُ﴾ [فاطر: 32].

والجدير بالذكر، أن الله سبحانه وتعالى يُسمّي أولئك الذين يظلمون الآخرين بأنهم (لا يظلمون إلّا أنفسهم)[1]، وهذا شيءٌ لافت فعلاً؛ لأنهم في الحقيقة يشتركون في ظلم أنفسهم. خذ مثلاً على ذلك، أولئك الذين يكتنزون الثروات باستغلال الآخرين وحرمانهم من حقوقهم، هؤلاء يصبحون في نهاية المطاف عبيداً لأنفسهم، وبالأحرى عبيداً لما اكتنزوه للحد الذي يعتقلون فيه أنفسهم في مكان مسوّر تحت ذريعة (حماية النفس) من الأعداء، الذين ساهموا هم أنفسهم في إيجادهم. وهكذا يظلمون أنفسهم فعلاً، في نفس الوقت الذي يظلمون غيرهم. ويستمرون في مواجهة المعاناة والعنت في هذه الدنيا، كما سيواجهون ذلك في الآخرة، يقول الله سبحانه في هذا السياق:

---

(1) انظر الآيات التالية في قوله تعالى: ﴿وَمَا ظَلَمْنَاهُمْ وَلَٰكِن ظَلَمُوا أَنفُسَهُمْ فَمَا أَغْنَتْ عَنْهُمْ آلِهَتُهُمُ الَّتِي يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ مِن شَيْءٍ لَّمَّا جَاءَ أَمْرُ رَبِّكَ وَمَا زَادُوهُمْ غَيْرَ تَتْبِيبٍ﴾ [هود: 101].
وفي قوله: ﴿وَعَلَى الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا كُلَّ ذِي ظُفُرٍ وَمِنَ الْبَقَرِ وَالْغَنَمِ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ شُحُومَهُمَا إِلَّا مَا حَمَلَتْ ظُهُورُهُمَا أَوِ الْحَوَايَا أَوْ مَا اخْتَلَطَ بِعَظْمٍ ذَٰلِكَ جَزَيْنَاهُم بِبَغْيِهِمْ وَإِنَّا لَصَادِقُونَ﴾ [الأنعام: 146].
وكذلك قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِ وَمِنْهُم مُّقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ بِإِذْنِ اللَّهِ ذَٰلِكَ هُوَ الْفَضْلُ الْكَبِيرُ﴾ [فاطر: 32].

﴿وَمَا ظَلَمْنَاهُمْ وَلَكِن كَانُوٓاْ أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾ [النحل: 118][1].

وبما أن الله تعالى هو الواحد الأحد، وهو العادل، فإنه جلَّ وعلا لا يريدنا أن نكون ظالمين، أو نكون سبباً في ظلم الآخرين. فلقد حذّرنا في كتابه الكريم بقوله: ﴿فَلَا تَتَّبِعُواْ ٱلْهَوَىٰٓ أَن تَعْدِلُواْ ۚ وَإِن تَلْوُۥٓاْ أَوْ تُعْرِضُواْ فَإِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا﴾ [النساء: 135].

وهنا يبيّن الله تعالى بوضوح أن الناس الذين لا يتبعون السبيل السوي، أي طريق الهدى، والاقتصاد كمنهج في حياتهم، فإن ذلك سيقودهم في النهاية إلى الخطأ؛ أي إلى ظلم الناس وظلم أنفسهم. فالطريق السواء من وجهة النظر الاقتصادية تعني الاحتفاظ بزيادة الإنتاج إلى الذروة أو الدرجة القصوى، وكذلك التوزيع إلى تمام العدل والإنصاف. ومعنى الخطأ أو الظلم في الاقتصاد، هو توجيه النشاطات الاقتصادية إلى طريق غير عادل وغير سوي.

وهناك عوامل عديدة تقود الناس أو تحرّضهم على ارتكاب الأعمال الظالمة، وكلها وُجدت من أجل اختبار الناس وتمحيصهم[2]. بعض هذه العوامل تكمن في السلوك النفسي للإنسان، كالضجر أو قلة الصبر مثلاً، وكما يشير القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ عَرَضًا قَرِيبًا وَسَفَرًا قَاصِدًا

(1) وانظر أيضاً قوله تعالى: ﴿وَمَا ٱللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعِبَادِ﴾ [غافر: 31].

(2) انظر في ذلك قوله تبارك وتعالى: ﴿وَٱعْلَمُوٓاْ أَنَّمَآ أَمْوَٰلُكُمْ وَأَوْلَٰدُكُمْ فِتْنَةٌ وَأَنَّ ٱللَّهَ عِندَهُۥٓ أَجْرٌ عَظِيمٌ﴾ [الأنفال: 28].
وقوله: ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَآئِقَةُ ٱلْمَوْتِ ۗ وَإِنَّمَا تُوَفَّوْنَ أُجُورَكُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ ۖ فَمَن زُحْزِحَ عَنِ ٱلنَّارِ وَأُدْخِلَ ٱلْجَنَّةَ فَقَدْ فَازَ ۗ وَمَا ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَآ إِلَّا مَتَٰعُ ٱلْغُرُورِ﴾ [آل عمران: 185].
وفي قوله: ﴿وَجَعَلْنَا بَعْضَكُمْ لِبَعْضٍ فِتْنَةً أَتَصْبِرُونَ ۗ وَكَانَ رَبُّكَ بَصِيرًا﴾ [الفرقان: 20].

﴿لَاتَّبَعُوكَ وَلَٰكِنۢ بَعُدَتۡ عَلَيۡهِمُ ٱلشُّقَّةُۚ وَسَيَحۡلِفُونَ بِٱللَّهِ لَوِ ٱسۡتَطَعۡنَا لَخَرَجۡنَا مَعَكُمۡ يُهۡلِكُونَ أَنفُسَهُمۡ وَٱللَّهُ يَعۡلَمُ إِنَّهُمۡ لَكَٰذِبُونَ﴾ [التوبة: 42].

وفي قوله تبارك وتعالى أيضاً: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا كُنتُمۡ فِي ٱلۡفُلۡكِ وَجَرَيۡنَ بِهِم بِرِيحٖ طَيِّبَةٖ وَفَرِحُواْ بِهَا جَآءَتۡهَا رِيحٌ عَاصِفٞ وَجَآءَهُمُ ٱلۡمَوۡجُ مِن كُلِّ مَكَانٖ وَظَنُّوٓاْ أَنَّهُمۡ أُحِيطَ بِهِمۡ دَعَوُاْ ٱللَّهَ مُخۡلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ لَئِنۡ أَنجَيۡتَنَا مِنۡ هَٰذِهِۦ لَنَكُونَنَّ مِنَ ٱلشَّٰكِرِينَ﴾ [يونس: 22].

فالناس على العموم يميلون إلى تحاشي المشاكل والصعوبات، وحيازة المنافع العاجلة أو البحث عنها بالوسائل السهلة. هذا الميل يقودهم في النهاية إلى اتخاذ (الجانب الآمن) في سلوكهم الاجتماعي. إضافةً إلى ذلك، فإنهم ميّالون نحو جمع الأموال بيُسر وسهولة[1]. ولكن المال يقود إلى الفساد والانحلال، كما تقود السهولة وحب الدّعة إلى الضعف والانهيار. والله تعالى يريدنا أن نكون متكاملين لا ضعفاء أو فاسدين، ولهذا السبب فإنه سبحانه خلقنا للهداية إلى طريقه المستقيم[2]، أو إلى الجهاد في سبيله عز وجل[3]. ولسوء الحظ فإن الناس ينسون هذه المهمة أو هذا الواجب الديني، ولذلك يذكّرهم الله تعالى بذلك، بقوله سبحانه: ﴿وَإِذَا غَشِيَهُم مَّوۡجٞ كَٱلظُّلَلِ دَعَوُاْ ٱللَّهَ مُخۡلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ فَلَمَّا نَجَّىٰهُمۡ إِلَى ٱلۡبَرِّ فَمِنۡهُم مُّقۡتَصِدٞۚ وَمَا يَجۡحَدُ بِـَٔايَٰتِنَآ إِلَّا كُلُّ خَتَّارٖ كَفُورٖ﴾ [لقمان: 32].

من الواضح تماماً أن أغلَبَ الناس يتوقفون عادةً عند هاتين النقطتين

---

(1) يتضح ذلك في قوله تعالى: ﴿وَتُحِبُّونَ ٱلۡمَالَ حُبّٗا جَمّٗا﴾ [الفجر: 20].

(2) قال تعالى في القرآن الكريم: ﴿وَمَا خَلَقۡتُ ٱلۡجِنَّ وَٱلۡإِنسَ إِلَّا لِيَعۡبُدُونِ﴾ [الذاريات: 56].

(3) قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلۡإِنسَٰنُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدۡحٗا فَمُلَٰقِيهِ﴾ [الانشقاق: 6].

المتطرفتين، فهم لا ينأون بعيداً في الغالب عن إدراك الحقيقة، إلَّا أنهم ببساطة غير مولعين باتخاذ الموقف الصحيح تجاه الخطأ أو الظلم. هذا الموقف يزوّد الأخير بالظروف اللازمة زماناً ومكاناً، إلى أن يقوى ويصبح بإمكانه شمول عموم المجتمع، وصولاً لأن يصبح قوة فاعلة. هذا التقييم الاجتماعي موضح بشكل جيد في القرآن الكريم، حيث يقول الله سبحانه وتعالى في محكم آياته البينات: ﴿وَلَوْ أَنَّا كَتَبْنَا عَلَيْهِمْ أَنِ اقْتُلُوا أَنفُسَكُمْ أَوِ اخْرُجُوا مِن دِيَارِكُم مَّا فَعَلُوهُ إِلَّا قَلِيلٌ مِّنْهُمْ وَلَوْ أَنَّهُمْ فَعَلُوا مَا يُوعَظُونَ بِهِ لَكَانَ خَيْرًا لَّهُمْ وَأَشَدَّ تَثْبِيتًا﴾ [النساء: 66].

وهكذا فإن اتّباع سواء السبيل أو الاقتصاد قضية مركزية في الدين، تؤدي في نتائجها النهائية إلى الحيلولة دون سيطرة الشرّ وهيمنته على مقدرات المجتمع، وبالتالي ضمان سيادة العدالة ومنع الظلم من الهيمنة والانتشار.

3 ـ النبوّة

هناك أصلٌ أو مبدأ ثالث في الإسلام وهو النبوة[1]. وعلى الرغم من أن هذا المصطلح يُترجم حرفياً من كلمة نبي، والاسم نبوة بمعنى الوحي، إلَّا أنه حرفياً مشتق من الفعل نبأ ينبؤ، والذي يعني ـ فعلاً ـ: يوحى إليه. وهذا المعنى يؤكّد في القرآن الكريم حين يتحدث الله سبحانه عن نبيه إدريس (ع) واصفاً إيّاه بأنه ﴿كَانَ صِدِّيقًا نَّبِيًّا﴾ [مريم: 56][2].

ولسوء الحظ إن كلمة (نبوة) هذه لا تفسّر بحسب المعنى القرآني.

---

(1) وكلمة (نبيّ) تعني الشخص الذي يُوحى إليه من السماء.

(2) وانظر أيضاً في السورة نفسها الآيات: 30 و41 و49 و51 و53 و54، وفي غير موضع من القرآن الكريم.

ومثلها تعريف مصطلح (نبي) في القاموس الإنكليزي حيث يشرح هذه الكلمة بأسلوب ضبابي غامض، مشيراً إلى كل شخص يمكنه التنبؤ بالأحداث الطبيعية وحوادث المستقبل[1]. هذا التعريف يساوي الكلمة العربية (نبي) والمشتقة من جذرها (نبأ) مع الفعل الآخر (تنبّأ) والذي يأتي بمعنى (حدّث أو يحدّث عن المستقبل).

ويروى عن خاتم الأنبياء محمد (ص) أنه قال: «لستُ بنبيء الله، ولكن نبي الله»[2]؛ أي (أنا لستُ منبئاً عن الله، ولكن يوحى إلي من الله).

وعليه، فإننا ندعو قراءنا إلى استخدام المصطلحات القرآنية؛ أي (نبي) و(نبوة) بالمعنى المذكور آنفاً، بدلاً من (نبيء) و(نبوءة) بالمعنى الوارد في تعريفات أو قواميس اللغة الإنكليزية.

ومع ذلك، فقد جاء في الحديث القدسي على لسان النبي (ص) في توضيح إرادة الله عن سبب خلقه للوجود أو للإنسان بقوله: «كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق لأعرف»[3].

والحال هذه، فإن هذا الكنز لا يمكن أن يُعرف إلّا من قبل المحبين الذين يستحقون هذا الفضل، والذين يقدّرون قيمة هذا الكنز فعلاً.

---

(1) انظر **قاموس ويبستر** الجديد للّغة الإنكليزية: ص801، طبعة انسكلوبيديا، نشر ليكسون ـ نيويورك 1989م.

(2) الراغب الأصفهاني، **المفردات في غريب القرآن**: 482، طبعة الميمنية ـ مصر.

(3) المولى المازندراني، **شرح أُصول الكافي** 1: 22 و92 واللفظ له؛ ابن أبي جمهور، **عوالي اللآلي** 1: 55؛ العجلوني، **كشف الخفاء** 2: 132 ح2016؛ تاريخ ابن خلدون 1: 471.

ولهذا، وبسبب هذا الحب، جاءت إرادة الله تعالى في خلق الإنسان ليُريه هذا الكنز، إلَّا أنَّ الإنسان خُلق من هذه الأرض[1]، وهي مادة متدنية المستوى قياساً بمخلوقات النظام الوجودي[2].

ولذلك، كيف يستطيع هذا الإنسان أن يتفهم ويقدر قيمة خالقه (الكنز المخفي)؟! وهل بالإمكان اكتشاف مثل هذا الكنز المخفي بدون هداية (أي وحي)؟ ثم كيف يستطيع الفرد التعرف على وجود مثل هذا الكنز ابتداءً، وبدون مُرشد أو دليل؟

إن حكمة هذا الخالق العظيم ولطفه ورعايته، لم تترك هذا الإنسان يتخبط ضالاً تائهاً على هذه الأرض يبحث عن هذا الكنز. لقد خلق سبحانه هذا الإنسان وتولى رعايته والاهتمام به، ولذلك اختار أفضل أفراد خلقه في هذا الوجود، وراح يرسلهم إلى هذا الإنسان، وهم الأنبياء أو الرسُل؛ ليعرّفوه أفضل السُبل إلى الله. والذين اختتمهم أخيراً بأحب خلقه إليه، وأفضلهم، وهو النبي محمد (ص)، حيث أنزل عليه القرآن، آخر كتب الهداية السماوية التي أُنزلت على الإنس والجن[3].

ففي القرآن الكريم يأمر الله سبحانه وتعالى الإنسان أن يتبع ما جاء به الرسول، ويتخذه أُسوةً وقدوة حسنة، فيقول جل وعلا: ﴿لَّقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي

---

(1) وذلك في قوله تعالى: ﴿مِنْهَا خَلَقْنَاكُمْ وَفِيهَا نُعِيدُكُمْ وَمِنْهَا نُخْرِجُكُمْ تَارَةً أُخْرَىٰ﴾ [طه: 55].
وقوله: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ مِن سُلَالَةٍ مِّن طِينٍ﴾ [المؤمنون: 12].
وقوله أيضاً: ﴿الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنسَانِ مِن طِينٍ﴾ [السجدة: 7].

(2) جدير ذكره أن كلمة (earth) الانكليزية هذه مشتقة من كلمة (أرض)، والتي تعني حرفياً (المستوى الواطئ)، بل (أوطأ مستوى) من كل شيء.

(3) راجع سورة الجن، الآيات/ 1 ـ 14، وكذلك سورة الرحمن.

رَسُولِ ٱللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُواْ ٱللَّهَ وَٱلْيَوْمَ ٱلْآخِرَ وَذَكَرَ ٱللَّهَ كَثِيرًا﴾ [الأحزاب: 21][1].

فكان خاتم الرسل محمد (ص) يرسم للإنسانية أطهر السُبل للعلاقة مع الله والإخلاص له (سبحانه)؛ وهذا يعني أن اتباع خطوات النبي (ص) هو الطريق العملي الأفضل لسمو الإنسان وتكامله. وكما تحكي لنا سيرته (ص) بأنه كان مقتصداً، ويطبّق الاقتصاد في كل ناحية من نواحي حياته الشريفة، وفي كل فعل من أفعاله، بما في ذلك صلاته وأدعيته وخطبه[2].

فقد عاش مع الناس كواحد منهم، ومع ذلك فقد طهّر نفسه برفضه كل ألوان المال والوجاهة التي عُرضت عليه، مقابل تخلّيه عن دينه ورسالته، أي إذا ترك معتقداته وما أرسل من أجله[3].

ولذلك، فإنه (ص) وأثناء عمله لنشر هذا الدين، واجَه العالَم كله، وتعرّض لألوان الاضطهاد، ولكنه تصدّى لكل ذلك بشجاعة، وفي النهاية خرج من هذا الاختبار الصعب منتصراً مظفراً، جاهداً على بناء هذا الدين، أو دولة الإسلام، محطماً في الوقت نفسه كل دول الكفر وحالات الجحود[4].

---

(1) كما تقرأ ذلك في قوله تعالى: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُواْ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ إِنَّ ٱللَّهَ شَدِيدُ ٱلْعِقَابِ﴾ [الحشر: 7].

(2) انظر حديث جابر بن سمرة في **صحيح مسلم** 3:10 ط. دار الفكر ـ بيروت في 8 مجلدات؛ **وشرح الحديث في رياض الصالحين** للنووي، وقد مرَّ تخريجه في الهامش (25).

(3) ورغم أن كلمة (دين) تُترجم إلى (Religion)، إلاّ أنها حرفياً تعني (التكليف) الذي عهده الله تعالى بالإنسان لأدائه.

(4) تعني كلمة الكفر حالة عدم الاعتقاد، أو إنكار وتغطية الحقيقة.

إن جميع الأنبياء والرسل، والناس المؤمنين بالله مرّوا بهذا الاختبار الصعب وهذه حقيقة كثيراً ما تردد ذكرها في القرآن الكريم[1].

وتقوم هذه الحقيقة على تحريض الإنسان وإعداده نفسياً وروحياً على تجاوز هذا الاختبار بصبر جميل وإرادة حرة. وفي الحقيقة إن كلمة اختبار (Test) ليست هي المعنى الدقيق لكلمة (فتنة) الواردة في القرآن الكريم، أو كلمة (الابتلاء) الواردة أيضاً. فكلتا هاتين الكلمتين تشيران إلى معنىً آخر، وهو التأهيل أو التدريب العملي لمحاولات التكامل والارتقاء والسموّ. ولذلك، فإننا ندعو قراءنا أن ينتبهوا إلى هذا المعنى، ويحملوه في عقولهم لمقاربة كلمة اختبار (Test) الواردة في ثنايا هذا المقال.

بناءً على ذلك، فإن هذا الاختبار يُعتبر شيئاً جوهرياً لتقدم الإنسان وتكامله؛ لأنه يقوم مقام الاستدلال أو البرهان على أهمية الإنسان واستحقاقه، وأهليته واستعداده للارتقاء، وعلى مستوى إنجاز هذا العمل أو ذاك وفقاً لقابلياته وقدراته على النجاح في هذا النمط من الاختبار أو ذاك. ولذلك يُعتبر التكامل عملية متواصلة لا تقف عند حد معين، حتى تصل بالإنسان إلى أرقى درجات التكامل الإنساني، وهذا ما أشار إليه أو أكّده الحديث القدسي القائل: «عبدي أطعني تكنْ مثلي تقل للشيء كن فيكون».

فماذا يستطيع أن يحلم به الإنسان ويتصوره أكثر من هذا التكامل؟!

في كتابه الكريم، يقول الله سبحانه وتعالى موضحاً أنه جلّ وعلا

(1) انظر الآيات: 1 ـ 3 من سورة العنكبوت، والآية: 2 من سورة الملك مثالاً على ذلك.

كرّم الإنسان وشرّفه وفضّله على جميع مخلوقاته، وجعله مؤهلاً لأن يصل إلى أعلى المراتب والتكامل والسموّ[1]. وبالتالي، فإن بإمكان هذا الإنسان أن يرتقي إلى أعلى أو يهبط إلى أسفل، إنه خياره الخاص وليس اختيار آخر غيره، ولقد أوضح القرآن الكريم هذه الحقيقة في العديد من آياته البينات[2]، كيف أن الإنسان يستطيع إنجاز هذا التكامل.

فبإطاعة الله والرسول يمكن الوصول إلى هذه الغاية، كما توضحه واحدة من هذه الآيات[3]. ولهذا، فعلى الإنسان أن يؤدي واجبه[4] تجاه قوانين وأحكام الله سبحانه وتعالى على الأرض، وتطبيق السلام، والعيش بانسجام مع الآخرين والطبيعة[5]، التي خُلقت لخدمته[6] من أجل الوصول إلى أسمى غاياته للقاء الله عز وجل[7].

وبالالتفات إلى هذه النقاط المهمة وحملها في الذهن، على الإنسان

---

(1) قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ وَحَمَلْنَٰهُمْ فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ وَرَزَقْنَٰهُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَفَضَّلْنَٰهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ [الإسراء: 70].

(2) جاء ذلك في قوله تعالى: ﴿وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِۦ وَنَهَى ٱلنَّفْسَ عَنِ ٱلْهَوَىٰ ﴿40﴾ فَإِنَّ ٱلْجَنَّةَ هِىَ ٱلْمَأْوَىٰ﴾ [النازعات: 40 و41].

وفي قوله: ﴿وَٱلَّذِينَ جَٰهَدُواْ فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا ۚ وَإِنَّ ٱللَّهَ لَمَعَ ٱلْمُحْسِنِينَ﴾ [العنكبوت: 69].

(3) وهي قوله تعالى: ﴿وَمَن يُطِعِ ٱللَّهَ وَٱلرَّسُولَ فَأُوْلَٰٓئِكَ مَعَ ٱلَّذِينَ أَنْعَمَ ٱللَّهُ عَلَيْهِم مِّنَ ٱلنَّبِيِّۦنَ وَٱلصِّدِّيقِينَ وَٱلشُّهَدَآءِ وَٱلصَّٰلِحِينَ ۚ وَحَسُنَ أُوْلَٰٓئِكَ رَفِيقًا﴾ [النساء: 69].

(4) وذلك استناداً إلى قوله تبارك وتعالى: ﴿ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلْحِكْمَةِ وَٱلْمَوْعِظَةِ ٱلْحَسَنَةِ ۖ وَجَٰدِلْهُم بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ ۚ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَن ضَلَّ عَن سَبِيلِهِۦ ۖ وَهُوَ أَعْلَمُ بِٱلْمُهْتَدِينَ﴾ [النحل: 125].

(5) أنظر إلى قوله تعالى: ﴿وَلَا تُفْسِدُواْ فِى ٱلْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَٰحِهَا وَٱدْعُوهُ خَوْفًا وَطَمَعًا ۚ إِنَّ رَحْمَتَ ٱللَّهِ قَرِيبٌ مِّنَ ٱلْمُحْسِنِينَ﴾ [الأعراف: 56].

(6) انظر الآيات: 12 ـ 16 من سورة النحل.

(7) قال سبحانه وتعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلْإِنسَٰنُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَٰقِيهِ﴾ [الانشقاق: 6].

أن يسعى جاهداً لتلبية إرادة الله سبحانه، عبر أفعاله ونشاطاته المتعددة[1]، بما في ذلك من قدرة على الإنتاج، وعدالة في توزيع الثروات، وجميع الخدمات الاقتصادية المعروفة.

ولذلك، فإن الوحي أو النبوة من وجهة نظر اقتصادية تشير إلى أنّ الإنسان يستطيع، بل يجب عليه أن يتكامل أو يسعى جاهداً للتكامل، وذلك عبر ما يقدمه من خدمات لأبناء جنسه البشري من أجل محبة الله والتقرب إليه كما فعل الرسول (ص).

ولهذا، فإن نشاطات الإنتاج والتوزيع كليهما يجب ألَّا يوجَّها من أجل الثراء المادي أو اكتناز الثروات والقوة، واستثمارها للهيمنة والوجاهة والمقام الاجتماعي، وغير ذلك من القيم المادية الدنيوية، وإنما للحصول على رضوان الله تعالى ولطفه ورعايته؛ لأن هذا الرضوان لا يمكن بلوغه إلَّا بالعطاء والكفاح، وأنه لا شيء ولا مكافأة أعز منه وأغلى[2]. فرضى الله يأتي من إدخال السرور على عباد الله، وهذه الحقيقة مؤكدة في نص الحديث الشريف: «خير الناس من نفع الناس».

ومن هنا، فإن من تطبيقات النبوة، أو من معانيها العلمية المهمة أن على المسلمين التزامات كثيرة، من ضمنها العمل على سد حاجات الناس، أو الأخوة في الإنسانية، وخدمتهم ومساعدتهم على ارتقاء سلم

---

(1) توجد مقولة جميلة للإمام علي (ع) لخص فيها هذه النقطة قوله: «إعمل لدنياك كأنك تعيش أبداً، وأعمل لآخرتك كأنك تموت غداً».

(2) قال تبارك وتعالى في كتابه الكريم: ﴿وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتِ جَنَّٰتٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَا وَمَسَٰكِنَ طَيِّبَةً فِى جَنَّٰتِ عَدْنٍ ۚ وَرِضْوَٰنٌ مِّنَ ٱللَّهِ أَكْبَرُ ۚ ذَٰلِكَ هُوَ ٱلْفَوْزُ ٱلْعَظِيمُ﴾ [التوبة: 72].

التكامل. وعليه، فلا ينبغي أن يُحرم أي إنسان من هذه الخدمات سواء كانت مادية أو طبية أو معنوية وكل ما يكون سببه الحاجة إلى المال. بل، على العكس، يجب على الإنسان أن يسعى لإيجاد النشطاء والعاملين الذين يعملون على توفير جميع الخدمات للإنسان، وتسديد ديونه، وتلبية حاجاته، وكل ذلك من أجل رضى الله تعالى أو بلوغ رضوانه، وحيازة لطفه وعنايته، وتقرّباً إليه.

4 ـ الإمامة

هذا هو المبدأ الرابع من مبادئ الإسلام، ويعني حرفياً (القيادة الواعية) أو (الحكومة المسددة) ويُشير إلى وصاية الحكومة الإسلامية على مقاليد الأمور.

هذا الفهم له احترام واعتبار كبيران في الإسلام، ويُخبر القرآن الكريم عن نبي الله إبراهيم (ع) أنه بعد أن تجاوز الاختبار، جعله الله سبحانه إماماً للناس[1]. بعدها سأل إبراهيم ربه قائلاً: ﴿وَمِن ذُرِّيَّتِي﴾، أي وما بال أبنائي؟

فأجابه الله تعالى: ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾.

وأكثر من ذلك، يوضّح القرآن أن بين الأنبياء والرسل من اختارهم الله واصطفاهم وجعلهم أئمة، فيما لم يجعل آخرين كذلك. مثال على ذلك موسى وهارون (ع) حيث كانا نبيّين، ولكن الإمامة جُعلت في الأول ولم تُجعل في الثاني. وهذه الحقيقة توضح جلياً بالأوامر العديدة

(1) ﴿وَإِذِ ابْتَلَى إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِن ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ [البقرة: 124].

التي كان موسى (ع) يوجهها لأخيه هارون[1]، وكذلك نوع العقوبة التي تلقاها هارون[2] عندما عجز عن تنفيذ أوامر موسى (ع).

وفي الحقيقة، ومن خلال النص القرآني نكتشف أن للإمامة درجة عالية ورفيعة، مُنحت من الله سبحانه وتعالى إلى الأئمة سواء كانوا أنبياء أم لا؛ لهداية الناس وقيادتهم وفقاً لإرادته هو جلّ وعلا.

نقرأ في القرآن مثلاً: ﴿وَجَعَلْنَٰهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا وَأَوْحَيْنَآ إِلَيْهِمْ فِعْلَ ٱلْخَيْرَٰتِ وَإِقَامَ ٱلصَّلَوٰةِ وَإِيتَآءَ ٱلزَّكَوٰةِ ۖ وَكَانُوا۟ لَنَا عَٰبِدِينَ﴾ [الأنبياء: 73].

وفي آية أخرى يقول الله سبحانه وتعالى: ﴿وَجَعَلْنَا مِنْهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا لَمَّا صَبَرُوا۟ ۖ وَكَانُوا۟ بِـَٔايَٰتِنَا يُوقِنُونَ﴾ [السجدة: 24].

لاحظ أفعال الجعل في هاتين الآيتين، وكيف استُعملت في صيغة الماضي؟ بينما في الآية التالية استخدم الفعل بصيغة الحاضر، بقوله تعالى: ﴿وَنُرِيدُ أَن نَّمُنَّ عَلَى ٱلَّذِينَ ٱسْتُضْعِفُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ ٱلْوَٰرِثِينَ﴾ [القصص: 5].

ومن استخدامات الأفعال بصيغ الماضي والمضارع في الآيات

---

(1) من ذلك قوله تعالى: ﴿وَقَالَ مُوسَىٰ لِأَخِيهِ هَٰرُونَ ٱخْلُفْنِى فِى قَوْمِى وَأَصْلِحْ وَلَا تَتَّبِعْ سَبِيلَ ٱلْمُفْسِدِينَ﴾ [الأعراف: 142]؛

وقوله أيضاً: ﴿قَالَ يَٰهَٰرُونُ مَا مَنَعَكَ إِذْ رَأَيْتَهُمْ ضَلُّوٓا۟ ﴿92﴾ أَلَّا تَتَّبِعَنِ ۖ أَفَعَصَيْتَ أَمْرِى﴾ [طه: 92 و93].

(2) قال تعالى: ﴿وَلَمَّا رَجَعَ مُوسَىٰٓ إِلَىٰ قَوْمِهِۦ غَضْبَٰنَ أَسِفًا قَالَ بِئْسَمَا خَلَفْتُمُونِى مِنۢ بَعْدِىٓ ۖ أَعَجِلْتُمْ أَمْرَ رَبِّكُمْ ۖ وَأَلْقَى﴾ [الأعراف: 150].

وقوله تعالى: ﴿قَالَ يَبْنَؤُمَّ لَا تَأْخُذْ بِلِحْيَتِى وَلَا بِرَأْسِىٓ ۖ إِنِّى خَشِيتُ أَن تَقُولَ فَرَّقْتَ بَيْنَ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ وَلَمْ تَرْقُبْ قَوْلِى﴾ [طه: 94].

المذكورة، يمكن الاستدلال على أن مسألة الإمامة مسألة متواصلة ومستمرة، حيث ابتدأت ـ كما يُصرح القرآن الكريم ـ بإبراهيم (ع) واستمرت ممتدة في الزمن، كما تؤكد عليها صيغة الحاضر وتشير.

وهذا الاستنتاج يؤكده أيضاً القرآن الكريم، حيث يقول الله سبحانه وتعالى في كتابه المقدس:

﴿يَوْمَ نَدْعُوا كُلَّ أُنَاسٍ بِإِمَامِهِمْ فَمَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ فَأُولَئِكَ يَقْرَءُونَ كِتَابَهُمْ وَلَا يُظْلَمُونَ فَتِيلًا﴾ [الإسراء: 17].

وما دامت ﴿الْأَرْضَ لِلَّهِ يُورِثُهَا مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ﴾ [الأعراف: 128]، فإنه سبحانه وتعالى يوضح لماذا أورث أو يورث هذه الأرض لهؤلاء العباد، بقوله عز من قائل: ﴿الَّذِينَ إِنْ مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ﴾ [الحج: 41]، ﴿لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ [البقرة: 262].

الآية الأخيرة هذه، تشير إلى الشروط والصفات والخصائص التي يُفترض أن يمتلكها أولئك الذين يستحقون وراثة الأرض.

وبعبارة أخرى، إن هذه الصفات هي مؤهلات أولئك الذين سيصبحون أئمة، وعندها، أي حين يستحقون هذا الميراث، فإنه سبحانه وتعالى سوف ينزل رحمته ولطفه على أولئك الذين اصطفاهم أئمة.

وأخيراً، وعندما يصبحون أئمة، فإنهم سيأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر، كما بيّن سبحانه في الآية آنفة الذكر.

وهكذا، فإن كلمة (إمامة) يمكن أن تعني (الخلافة) أو (النيابة)؛ أي خلافة الله على أرضه. إنها حكومة الله سبحانه التي تتطلب تطبيق أحكامه

على الأرض، وليست أحكام أو قوانين جماعات الضغط، كالأحزاب واللوبيات السياسية، والاتحادات النقابية، والجماعات العسكرية، وغير ذلك. وهذه الفكرة تنسجم تماماً مع فكرة (الولاية) التي هي بالأساس (ولاية الله)، كما يؤكد القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿هُنَالِكَ ٱلْوَلَٰيَةُ لِلَّهِ ٱلْحَقِّ هُوَ خَيْرٌ ثَوَابًا وَخَيْرٌ عُقْبًا﴾ [الكهف: 44][1]: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱلَّذِينَ يُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ وَهُمْ رَٰكِعُونَ﴾ [المائدة: 55].

جدير ذكره هنا، أن (الولي) هو واحد من التسع والتسعين صفة من صفات الله (سبحانه وتعالى)، وفي الحديث الشريف يقول الرسول (ص): «**تخلقوا بأخلاق الله**»[2]؛ أي اتصف بصفات الله سبحانه، وقال (ص) أيضاً: «**كلكم راعٍ وكلكم مسؤول عن رعيته**»، وهذا يعني أن كل شخص هو ولي على نفسه وعائلته وأصدقائه وأقربائه وجماعته ومجتمعه وعموم أمته، معتمداً على قدراته الخاصة ودرجة تكامله.

فأن تكون ولياً؛ يعني أن تكون مسؤولاً، يعني أن تتحمّل هذه المسؤولية تجاه هؤلاء الذين ذكرناهم، ولذلك فإن الشخص الذي يتولى هذه المسؤولية يحتل هذا الموقع من الإمامة، يسمى ولي الأمر؛ أي أنه الشخص المسؤول عن شؤون الأمة كل الأمة. وهذا يعني وجوب تطبيقُ الاقتصاد[3] لتوفير متطلبات الناس، والهداية الكافية، والرعاية، والدعم،

---

(1) ﴿إِنَّ أَوْلَى ٱلنَّاسِ بِإِبْرَٰهِيمَ لَلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُ وَهَٰذَا ٱلنَّبِىُّ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ۗ وَٱللَّهُ وَلِىُّ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [آل عمران: 68]. وقوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ وَلِىُّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ يُخْرِجُهُم مِّنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ ۖ وَٱلَّذِينَ كَفَرُوٓا۟ أَوْلِيَآؤُهُمُ ٱلطَّٰغُوتُ يُخْرِجُونَهُم مِّنَ ٱلنُّورِ إِلَى ٱلظُّلُمَٰتِ ۗ أُو۟لَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ ۖ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ﴾ [البقرة: 257].

(2) وتعني كلمة (ولي) هنا: الشخص المسؤول عنك أو الراعي لك.

(3) انظر: ابن عابدين، **تكملة حاشية رد المحتار** 3: 225. دار الفكر ـ بيروت 1415هـ؛ المجلسي، **بحار الأنوار**: 58: 129 ط. الثانية، مؤسسة الوفاء ـ بيروت 1403هـ؛=

وكل ما يريده الناس المنضوون تحت ولايته. إذ تقع عليه مسؤولية التخلّق بأخلاق الله، وتطبيق ذلك على الأرض، والحكم بالعدل والمساواة بين الناس.

أن يكون الإنسان (ولياً)، يعني أن يكون قادراً على تطبيق هذه الصفات، والتي تعني من وجهة نظر الاقتصاد، القدرة على إدارة المصادر الطبيعية بشكل مناسب ومسؤول لمصلحة الجميع بلا استثناء وبإنصاف ومساواة. ونفس السجال يأتي من الصفات أو الأخلاق الأخرى، وحيث يعني (الرازق) توفير المال للجميع، كما تأتي صفة (الفتّاح) مثلاً إشارة إلى توفير فرص العمل للجميع أيضاً، و(الوهاب) إشارة إلى توفير الأمن الاجتماعي والعناية الطبية الحرة للجميع، كذلك صفة (المالك) ترمز إلى القدرة على استثمار كافة الموارد الطبيعية بصورة صحيحة ولمصلحة الجميع، وبكل أبعاد العدل والمساواة والإنصاف.

بناءً على ذلك، فإن مبدأ الإمامة من وجهة النظر الاقتصادية، يعني تنفيذ الدور العملي لقيادة الأمة. وبما أن الإنسان هو خليفة الله سبحانه في أرضه، فعليه تقع مسؤولية تنفيذ عهد الله سبحانه، وتطبيق أحكامه على وجه الأرض. وهذا يعني في حقيقته تطبيق الاقتصاد كوسيلة مهمة في الحياة؛ لأنها الفلسفة العملية الوحيدة القادرة على قيادة سفينة الإنسانية نحو الخلاص والتوفيق، وبالتالي حيازة التكامل الكامل بشكل طبيعي وسلمي.

= وانظر أيضاً الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ط. جامعة المدرسين في الحوزة العلمية ـ قم، ج17، ص194 ـ 195.

5 ـ المعاد

هذا هو المبدأ الخامس في الإسلام، وعلى الرغم من ترجمته الشائعة التي تعني (البعث) أو (الانبعاث)، ولكن الكلمة بالمعنى الاصطلاحي تعني (العودة) Return؛ لأننا جميعاً نعود إلى الله سبحانه وتعالى، كما يؤكده القرآن الكريم[1]، ويؤكد أيضاً هذه الحقيقة، وهي بأن الحياة لا تتوقف، وأنها متواصلة إلى ما بعد الموت. وهذه الحياة، أي حياة ما بعد الموت، تسمى (الآخرة)[2] أو الحياة القادمة، أو يوم القيامة، حيث يكون كل إنسان من ذكر أو أنثى مسؤولاً عن أعماله، وسوف ينال جزاءه عن تلك الأعمال إن خيراً فخير، وإن شراً فشر.

يخبرنا الله سبحانه وتعالى أن الحياة الآخرة أفضل وأعظم وأبقى؛ أي أكثر خلوداً من هذه الحياة الدنيا[3]، والتي يُشار إليها بأنها الدنيا؛ أي الأدنى والأقل أهمية بالمعنى الحرفي.

وبما أن هذه الحياة ـ أي الحياة الدنيا ـ هي الأدنى والأسفل على

---

(1) الاقتصاد يمكن أن يُفسر هنا بمعنى العدالة والمساواة.

(2) يقول تعالى: ﴿إِنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ ٱلرُّجْعَىٰٓ﴾ [العلق: 8].
ويقول أيضاً: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلْإِنسَٰنُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَٰقِيهِ﴾ [الانشقاق: 6].
ويقول: ﴿ٱلَّذِينَ إِذَآ أَصَٰبَتْهُم مُّصِيبَةٌ قَالُوٓاْ إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّآ إِلَيْهِ رَٰجِعُونَ﴾ [البقرة: 156].
ويقول: ﴿وَتَقَطَّعُوٓاْ أَمْرَهُم بَيْنَهُمْ كُلٌّ إِلَيْنَا رَٰجِعُونَ﴾ [الأنبياء: 93].
ويقول: ﴿وَٱلَّذِينَ يُؤْتُونَ مَآ ءَاتَواْ وَّقُلُوبُهُمْ وَجِلَةٌ أَنَّهُمْ إِلَىٰ رَبِّهِمْ رَٰجِعُونَ﴾ [المؤمنون: 60].

(3) ﴿وَمِنْهُم مَّن يَقُولُ رَبَّنَآ ءَاتِنَا فِى ٱلدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِى ٱلْءَاخِرَةِ حَسَنَةً وَقِنَا عَذَابَ ٱلنَّارِ﴾ [البقرة: 201].
وقال سبحانه: ﴿قُلْ مَتَٰعُ ٱلدُّنْيَا قَلِيلٌ وَٱلْءَاخِرَةُ خَيْرٌ لِّمَنِ ٱتَّقَىٰ وَلَا تُظْلَمُونَ فَتِيلًا﴾ [النساء: 77].
وقال أيضاً: ﴿ٱنظُرْ كَيْفَ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ وَلَلْءَاخِرَةُ أَكْبَرُ دَرَجَٰتٍ وَأَكْبَرُ تَفْضِيلًا﴾ [الإسراء: 21] وغيرها.

جميع الأصعدة، فإن الله سبحانه لا يُريد لنا أن نتعلق بها[1]، وإنه جلّ وعلا حذرنا بأن هذه الدنيا ليست أكثر من (متاع قليل)[2].

من جانب آخر، يدعونا الله سبحانه وتعالى لطلب الآخرة والسعي والجهاد في سبيلها[3]، واعداً إيانا بنعيم دائم ومكافأة عظمى[4]، كما أنه عز وجل يوضح ويؤكد بأنه خلق الموت والحياة لاختبارنا، ومن هذا الاختبار يمكن معرفة من هو الأفضل حقاً[5].

وأكد سبحانه بأنه أولئك الذين يكافحون لمعرفته، سوف يهديهم

---

(1) ﴿ٱللَّهُ يَبْسُطُ ٱلرِّزْقَ لِمَن يَشَآءُ وَيَقْدِرُ وَفَرِحُوا۟ بِٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَمَا ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَا فِى ٱلْءَاخِرَةِ إِلَّا مَتَٰعٌ﴾ [الرعد: 26].

وقوله: ﴿وَٱلْءَاخِرَةُ خَيْرٌ وَأَبْقَىٰٓ﴾ [الأعلى: 17]، وانظر قوله تعالى في الآيتين 77 و21 المذكورتين في الهامش السابق من سورتي النساء والإسراء على التوالي.

(2) وذلك في قوله تعالى: ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَآئِقَةُ ٱلْمَوْتِ ۗ وَإِنَّمَا تُوَفَّوْنَ أُجُورَكُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ ۖ فَمَن زُحْزِحَ عَنِ ٱلنَّارِ وَأُدْخِلَ ٱلْجَنَّةَ فَقَدْ فَازَ ۗ وَمَا ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَآ إِلَّا مَتَٰعُ ٱلْغُرُورِ﴾ [آل عمران: 185].

وقوله: ﴿وَمَا ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَآ إِلَّا لَعِبٌ وَلَهْوٌ ۖ وَلَلدَّارُ ٱلْءَاخِرَةُ خَيْرٌ لِّلَّذِينَ يَتَّقُونَ ۗ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ [الأنعام: 32].

وقوله أيضاً: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُوا۟ رَبَّكُمْ وَٱخْشَوْا۟ يَوْمًا لَّا يَجْزِى وَالِدٌ عَن وَلَدِهِۦ وَلَا مَوْلُودٌ هُوَ جَازٍ عَن وَالِدِهِۦ شَيْـًٔا ۚ إِنَّ وَعْدَ ٱللَّهِ حَقٌّ ۖ فَلَا تَغُرَّنَّكُمُ ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَا وَلَا يَغُرَّنَّكُم بِٱللَّهِ ٱلْغَرُورُ﴾ [لقمان: 33].

(3) يقول تبارك وتعالى: ﴿أَرَضِيتُم بِٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا مِنَ ٱلْءَاخِرَةِ ۚ فَمَا مَتَٰعُ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا فِى ٱلْءَاخِرَةِ إِلَّا قَلِيلٌ﴾ [التوبة: 38].

ويقول في موضع آخر: ﴿وَفَرِحُوا۟ بِٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَمَا ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَا فِى ٱلْءَاخِرَةِ إِلَّا مَتَٰعٌ﴾ [الرعد: 26].

(4) إذ يقول تبارك وتعالى: ﴿وَٱبْتَغِ فِيمَآ ءَاتَىٰكَ ٱللَّهُ ٱلدَّارَ ٱلْءَاخِرَةَ ۖ وَلَا تَنسَ نَصِيبَكَ مِنَ ٱلدُّنْيَا ۖ وَأَحْسِن كَمَآ أَحْسَنَ ٱللَّهُ إِلَيْكَ﴾ [القصص: 77].

(5) من خلال قوله سبحانه: ﴿لَّهُمْ فِيهَا نَعِيمٌ مُّقِيمٌ﴾ [التوبة: 21].

وقوله: ﴿مَّثَلُ ٱلْجَنَّةِ ٱلَّتِى وُعِدَ ٱلْمُتَّقُونَ ۖ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ ۖ أُكُلُهَا دَآئِمٌ وَظِلُّهَا ۚ تِلْكَ عُقْبَى ٱلَّذِينَ ٱتَّقَوا۟ ۖ وَّعُقْبَى ٱلْكَٰفِرِينَ ٱلنَّارُ﴾ [الرعد: 35].

وقوله أيضاً: ﴿وَإِذَا رَأَيْتَ ثَمَّ رَأَيْتَ نَعِيمًا وَمُلْكًا كَبِيرًا﴾ [الإنسان: 20]، وأمثلة أخرى كثيرة.

ويحفظهم على طريقه، طريق الحق والهدى[1]، ويؤكد جلّ وعلا في آية أخرى بأن الإنسان خُلق ليبقى في كدح ونضال مستمرين، إذ يقول عز من قائل: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَـٰنَ فِى كَبَدٍ﴾ [البلد: 4].

نعم، إن الحياة الدنيا لم تخلق للدّعة والراحة[2]، ولهذا السبب جاءت هذه الحياة قصيرة نسبياً ومؤقتة ومحدودة، ولا تستحق المقارنة قياساً بالآخرة.

وهنا، يمكن أن يسأل سائل: لماذا كان قدر الإنسان أن يُعرَّض للاختبار على هذه الأرض دون غيره من سائر المخلوقات؟

شاءت رحمة الله سبحانه وتعالى أن ينطلق هذا الإنسان من على هذه الأرض، وأن يجعل رحلته نحوه تعالى منها أيضاً. نُذكّر هنا أن كلمة (Earth) في الإنكليزية مشتقة من كلمة أرض العربية، والتي تعني ـ كما قلنا ـ المستوى الأدنى.

وعليه، فما دام الإنسان يريد الصعود أو عليه الصعود في رحلته التكاملية، فليس أمامه إلّا أن يصعد السلم من الطبقة الأدنى إلى الأعلى. وإذا ما فشل في هذا الصعود ـ أي في الاختبار ـ فعليه أن يعيد الكرة ثانية من البداية، وهكذا فيما لو سقط من السلم. وهذا يعني أن الأفضل له أن ينطلق انطلاقة صحيحة، فيبدأ متشبثاً أو زاحفاً، ومن أرضية صلبة تبدأ رحلة الشروع فيها من الأرض صعوداً باتجاه السماء.

---

(1) وذلك ما نقرؤه في قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلْمَوْتَ وَٱلْحَيَوٰةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا ۚ وَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْغَفُورُ﴾ [الملك: 2].

(2) يقول تبارك وتعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ جَـٰهَدُوا۟ فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا ۚ وَإِنَّ ٱللَّهَ لَمَعَ ٱلْمُحْسِنِينَ﴾ [العنكبوت: 69].

وما دام الله سبحانه هو الرحمن[1]، فإنه خلق كل شيء لخدمة الإنسان[2]، ومكّنه من نيل ما يريد لتنمية استعداداته لأن يصبح خليفة الله أو (نائبه) على هذه الأرض[3]. وهكذا يمكن للإنسان أن يرتقي بإرادته، وكامل حريته، رحلة التسامي والصعود هذه لتنتهي عند المعاد. ولكن، كيف؟

يخبرنا الله سبحانه وتعالى في كتابه الكريم أن الإنسان يتكون أو يُخلق في الأصل من (أمشاج)[4]، أو مزيج (أي خليط).

والحقيقة العلمية المعروفة بأن الإنسان بكلّه أكثر من كونه جسداً، إذْ إن الإنسان حتى لو كان سليماً معافى يمكن أن يموت، ويمكن ـ على

---

(1) قال عز من قائل: ﴿وَٱعْلَمُوٓاْ أَنَّمَآ أَمْوَٰلُكُمْ وَأَوْلَٰدُكُمْ فِتْنَةٌ وَأَنَّ ٱللَّهَ عِندَهُۥٓ أَجْرٌ عَظِيمٌ﴾ [الأنفال: 28].
وقال أيضاً: ﴿وَمَا ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَآ إِلَّا مَتَٰعُ ٱلْغُرُورِ﴾ [الحديد: 20].

(2) الرحمن هي واحدة من الصفات التسع والتسعين لله جل وعلا، وتعني حرفياً الرحيم أو العطوف أو الودود دائماً وأبداً.

(3) انظر قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَأَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَخْرَجَ بِهِۦ مِنَ ٱلثَّمَرَٰتِ رِزْقًا لَّكُمْ ۖ وَسَخَّرَ لَكُمُ ٱلْفُلْكَ لِتَجْرِىَ فِى ٱلْبَحْرِ بِأَمْرِهِۦ ۖ وَسَخَّرَ لَكُمُ ٱلْأَنْهَٰرَ ﴿32﴾ وَسَخَّرَ لَكُمُ ٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ دَآئِبَيْنِ ۖ وَسَخَّرَ لَكُمُ ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ﴾ [إبراهيم: 32 و33].
وقوله: ﴿وَٱلْبُدْنَ جَعَلْنَٰهَا لَكُم مِّن شَعَٰٓئِرِ ٱللَّهِ لَكُمْ فِيهَا خَيْرٌ ۖ فَٱذْكُرُواْ ٱسْمَ ٱللَّهِ عَلَيْهَا صَوَآفَّ ۖ فَإِذَا وَجَبَتْ جُنُوبُهَا فَكُلُواْ مِنْهَا وَأَطْعِمُواْ ٱلْقَانِعَ وَٱلْمُعْتَرَّ ۚ كَذَٰلِكَ سَخَّرْنَٰهَا لَكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴿36﴾ لَن يَنَالَ ٱللَّهَ لُحُومُهَا وَلَا دِمَآؤُهَا وَلَٰكِن يَنَالُهُ ٱلتَّقْوَىٰ مِنكُمْ ۚ كَذَٰلِكَ سَخَّرَهَا لَكُمْ لِتُكَبِّرُواْ ٱللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَىٰكُمْ ۗ وَبَشِّرِ ٱلْمُحْسِنِينَ﴾ [الحج: 36 و37].
وقوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَوْاْ أَنَّ ٱللَّهَ سَخَّرَ لَكُم مَّا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهُۥ ظَٰهِرَةً وَبَاطِنَةً ۗ وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يُجَٰدِلُ فِى ٱللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى وَلَا كِتَٰبٍ مُّنِيرٍ﴾ [لقمان: 20].

(4) قال سبحانه وتعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّى جَاعِلٌ فِى ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً ۖ قَالُوٓاْ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ ٱلدِّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ ۖ قَالَ إِنِّىٓ أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: 30].

العكس ـ أن يعيش الإنسان فترة أطول مع عدد من الأمراض، وهذه الحقيقة تعني أن الإنسان يتكون من عنصرين ممتزجين هما: العنصر الجسدي، وغير الجسدي.

ويتشكل أو يتمثَّل العنصر الأول في جسم الإنسان وكيانه المادي، فيما يتكون العنصر الثاني مما يسمى النفس[1] أو الروح، التي تعود إلى بارئها، إما مؤقتاً عند النوم أو أبدياً عند الموت[2].

هذه النفس مُلهمَة من قبل الله تعالى، وهي تعرف جيداً ما هو الصحيح وما هو الخطأ[3]، وبالأحرى إنها تفهم ما ينفعها وما يضرها، ولذلك فإن بإمكانها أن تختار، بل يجب عليها الاختيار.

يتحدث الله جلّ وعلا في القرآن الكريم، ويُخبرنا عن ثلاثة مستويات ـ على الأقل ـ من مستويات هذه النفس:

1 ـ النفس الأمارة، وهو المستوى الأول، وهذا أسوأ مستوى للنفس؛ لأنها تأمر صاحبها أو مالكها، أي الإنسان، بأن يلبّي أخس طلباتها ورغباتها في صناعة الخطأ أو الظلم[4].

---

(1) وذلك في قوله تعالى: ﴿إِنَّا خَلَقْنَا ٱلْإِنسَـٰنَ مِن نُّطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَّبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَـٰهُ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾ [الإنسان: 2].

(2) وعلى الرغم من أن هذه الكلمة تترجم خطأً إلى كلمة روح، غير أنها مسؤولة عن تصرفات الإنسان وقراراته ومواقفه.

(3) وذلك في قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ يَتَوَفَّى ٱلْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَٱلَّتِى لَمْ تَمُتْ فِى مَنَامِهَا ۖ فَيُمْسِكُ ٱلَّتِى قَضَىٰ عَلَيْهَا ٱلْمَوْتَ وَيُرْسِلُ ٱلْأُخْرَىٰٓ إِلَىٰٓ أَجَلٍ مُّسَمًّى ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَـَٔايَـٰتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [الزمر: 42].

(4) قال تعالى: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّىٰهَا ۝٧ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَىٰهَا﴾ [الشمس: 7 و8].

2 ـ النفس اللّوامة[1]، وهي على مستوى أعلى من الأُولى، ومع ذلك فإنها تدفع صاحبها لفعل الخطأ، ولكنها تلومه وتؤنبه بعد ذلك.

3 ـ النفس المطمئنة[2]، وهذا أعلى مستوى للنفس ضمن هذه المستويات الثلاثة، وهي النفس الراضية المرضية[3]، بحسب وصف القرآن الكريم لها.

إنها راضية؛ لأنها مقتنعة بما تفعل وما تحصل عليه.

إنها مرضية؛ لأنها أرضت الله سبحانه والآخرين بما قدمته من إنجازات.

لذلك، فإن هذه النفس ليس لها رغبات خاصة، ولا تمنيات أو مشتهيات؛ لأنها تعلم أن الله جلّ وعلا قد خلق كل شيء بقدر، وحسب له حساباً دقيقاً، وليس لها سوى أن تحصل على ما قدّره الله لها بلا زيادة ولا نقصان؛ أي أنها مقتنعة بأن تأخذ حصتها كاملة من رزقها.

وهكذا، فليس لهذه النفس طموحات كبيرة، ولا تسعى للصراع أو للتنافس من أجل الحصول على امتيازات دنيوية أخرى، كما تفعل النفوس الطموحة الأخرى ذات المستويات الأدنى.

جدير ذكره، أن هذه النفس هي النفس الناجحة الموفّقة؛ لأنها حازت الرضوان والقناعة من خالقها. والأنماط الأخرى من النفوس تبقى

---

(1) وذلك نقرؤه في قوله تعالى: ﴿وَمَآ أُبَرِّئُ نَفْسِيٓۚ إِنَّ ٱلنَّفْسَ لَأَمَّارَةُۢ بِٱلسُّوٓءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّيٓۚ إِنَّ رَبِّي غَفُورٞ رَّحِيمٞ﴾ [يوسف: 53].

(2) قال تعالى: ﴿وَلَآ أُقۡسِمُ بِٱلنَّفۡسِ ٱللَّوَّامَةِ﴾ [القيامة: 2].

(3) وهي التي يطالعنا القرآن الكريم حولها بقوله: ﴿يَٰٓأَيَّتُهَا ٱلنَّفۡسُ ٱلۡمُطۡمَئِنَّةُ (27) ٱرۡجِعِيٓ إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةٗ مَّرۡضِيَّةٗ﴾ [الفجر: 27 و28].

بحاجة إلى التكامل والتطور، وعليها أن تسعى جاهدة للوصول إلى مرحلة الرضوان هذه وعبر رحلة التسامي الطويلة الشاقة.

وربما تُثار هنا تساؤلات مهمة، وهي: لماذا يُفترض بالإنسان أن يمرّ أو يُمرَّر عبر هذه الرحلة الشاقة الطويلة؟

ولماذا لم يخلقنا الله تعالى من نفس واحدة؟

وبالتالي لماذا علينا أن نُختبر لنتجاوز هذه المصاعب؟

في الحقيقة، إن الله تعالى خلقنا فعلاً من نفس واحدة[1]. ولكن، وبسبب أفعالنا فقد وُضعنا في مستويات مختلفة، تماماً كأطفال المدرسة، فرغم أنهم في نفس المستوى الدراسي ويدخلون في نفس الصف، وليكن الصف الأول الابتدائي مثلاً، ولكنهم متباينون في قدراتهم واستعداداتهم، وفي ضوء إنجازاتهم طبعاً، ولكننا وفي نهاية المطاف نجد قليلاً منهم فقط سوف يحصلون على درجات عالية، أو يصلون إلى مراتب رفيعة، وهكذا هم الناس في طريقهم نحو الله: ﴿ثُلَّةٌ مِّنَ ٱلْأَوَّلِينَ ﴿٣٩﴾ وَثُلَّةٌ مِّنَ ٱلْآخِرِينَ﴾ [الواقعة: 39 و40].

ولما كان الإنسان مزيجاً من العنصرين المادي وغير المادي، فإن لديه رغبات متباينة، وحاجات مختلفة، ومشاعر متنوعة أيضاً، بعضها مرغوب فيها وبعضها غير ذلك. ولكنها جميعاً مطلوبة وضرورية، بل مهمة لخدمة الأهداف الإلهية في هذا الوجود.

ولما شاءت حكمة الله تعالى أن تخلق الإنسان من هذا المزيج،

---

(1) قال تبارك وتعالى: ﴿ٱرْجِعِىٓ إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً﴾ [الفجر: 28].

فإن عليه أن يُعرّض للاختبار[1]؛ ليبرهن هو نفسه على قابلياته واستحقاقه، بل حقه في التكامل، فجسمه له حاجات مادية ومشاعر إنسانية؛ ليحفظ بها وجوده على هذه الأرض، ونفسه الدنيا تأمره بأن يكون شرهاً جشعاً طماعاً، فتقوده لجمع المال والثروة واكتنازهما، وهكذا جميع الأشياء الأخرى المشابهة، وكلها تحت ذريعة تحسين ظروفه في هذه الحياة.

هذا الاكتناز أو الحرص بحد ذاته هو فعل من أفعال الظلم أو اللاعدالة. فما دام كل شيء مخلوق بقدر[2]، فإن الاكتناز يعني حرمان الآخرين من حقهم المشروع في الثروات. وتتجسّد هذه الحقيقة بوجهٍ جليّ في عملية الاحتكار، حيث يقوم نفر قليل من الناس بالسيطرة على الإنتاج والتوزيع، فيرفعون سقف الأسعار كما يشاؤون.

نعم، إن عدداً قليلاً ومحدوداً من الناس يمكنهم الاستفادة السريعة من تجميع الثروة، ولكن الأغلبية سوف يعانون الحرمان بسبب هذا الإجراء؛ لأن قدرتهم الشرائية ستتناقص بشكل قاس، كنتيجة طبيعية لارتفاع الأسعار هذا.

وهذا يعني عملياً أن جزءً من ثرواتهم قد انتُزع منهم عنوةً، وبشكل

---

(1) قال تعالى في محكم كتابه الكريم: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَآءً ۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ ٱلَّذِى تَسَآءَلُونَ بِهِۦ وَٱلْأَرْحَامَ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا﴾ [النساء: 1].

(2) جاء ذلك في قوله سبحانه وتعالى: ﴿إِنَّا خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ مِن نُّطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَّبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَٰهُ سَمِيعًۢا بَصِيرًا﴾ [الإنسان: 2].
وقوله تعالى أيضاً: ﴿إِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَى ٱلْأَرْضِ زِينَةً لَّهَا لِنَبْلُوَهُمْ أَيُّهُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾ [الكهف: 7].
وغيرها من الآيات.

غير مباشر وبطريقة ظالمة أو غير عادلة. وإذا ما استمر هذا الإجراء غير الطبيعي، فإن الثروة سوف تتجمع بأيدي القلة من الناس، تاركة الأغلبية المطلقة في فقر وعوز ومآسٍ، يعانون من مشاكل التشرد، والحرمان من السكن، وعدم توافر فرص العمل، وقلة الأجور، وسوء التغذية.

ويمكن ملاحظة هذه الشواهد في العديد من بلدان العالم اليوم، حيث يعيش آلاف الناس بلا مأوى، ويموتون على أرصفة الشوارع والطرقات، وفي مدن كبيرة ومعتبرة مثل واشنطن، وكراتشي، ومعسكرات الفلسطينيين البائسين في الأرض المحتلة. وهذه لا تعدو بضعة أمثلة قليلة على البؤس والمعاناة الرهيبين المنتشرين في العالم، بسبب التوزيع غير العادل للثروة.

وهذا يعني، أيضاً، أن العودة إلى الاكتناز والاحتكار لا يقودان إلاّ إلى الظلم والمآسي، ولذلك فإن كليهما مرفوضان رفضاً قاطعاً في الإسلام، فيما العودة إلى مبدأ المعاد يؤدي ـ من وجهة النظر الاقتصادية ـ دوراً كبيراً في ترك أفضل النتائج والانطباعات على كل من الفرد والمجتمع في عالم اليوم. وهو ما يمكن ملاحظته من سلوك وأخلاقيات أهل الله، الذين لا يكترثون كثيراً لحجم أموالهم أو قدراتهم أو الوجاهة أو المقام التي يمكن أن يحوزوا عليها[1]، وإنما ينظرون فقط وفقط إلى منجزات أعمالهم ونتائجها[2]، ومقدار جودة أعمالهم واتقانها[3]، ومقدار

(1) وذلك لقوله تعالى: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾ [القمر: 49].

(2) يقول تعالى في كتابه الكريم: ﴿وَاعْلَمُوا أَنَّمَا أَمْوَالُكُمْ وَأَوْلَادُكُمْ فِتْنَةٌ وَأَنَّ اللَّهَ عِندَهُ أَجْرٌ عَظِيمٌ﴾ [الأنفال: 28].

(3) جاء في الحديث الشريف: «رحم الله امرءً عمل عملاً فأتقنه».

الخدمة التي يمكن أن يحصل عليها إخوانهم وأبناء مجتمعهم منهم[1].

من ناحية أخرى، وفي المجتمع المسلم الحقيقي، فإن أي عملية توزيع أو إنتاج من أي نوع كانت، إذا عادت بضرر أو أذى على المجتمع، وكانت سبباً في ظلم أي فرد من أفراد هذا المجتمع، تُحرّم تحريماً مطلقاً، ولا يُسمح بها أبداً[2].

أما الحياة في المجتمعات المادية، فإنها تنتهي بالموت، ولهذا السبب فإن أفراد هذه المجتمعات تراهم يركضون لاهثين وراء إشباع رغباتهم وشهواتهم، ووفقاً لميول نفوسهم طبعاً. وبما أن هذه الرغبات والشهوات لا يمكن إملاؤها أو تحقيقها ألّا بالأموال، فإن فن تجميع الثروة يصبح هو الهدف الرئيس في حياتهم، ويذهبون في التنافس لتحقيقه. ومما يؤسف له، أن هذا المنطق هو الذي يقف خلف كل المآسي الإنسانية في دنيا الوجود.

ويرى الإسلام، من ناحية أخرى، أن الحياة على هذه الأرض لا تعدو كونها فترة قصيرة جداً، ومؤقتة قياساً بدورة الحياة المعروفة في الأديان. فالموت ليس هو النهاية، وإنما هو مجرد تحول أو انتقال إلى نمط آخر من حياة أخرى تسمى الآخرة، والتي هي أكثر بقاءً وخلوداً من

(1) وذلك ما نقرؤه في قوله تعالى: ﴿ٱلْمَالُ وَٱلْبَنُونَ زِينَةُ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا ۖ وَٱلْبَٰقِيَٰتُ ٱلصَّٰلِحَٰتُ خَيْرٌ عِندَ رَبِّكَ ثَوَابًا وَخَيْرٌ أَمَلًا﴾ [الكهف: 46].
وفي قوله تعالى أيضاً: ﴿فَمَن كَانَ يَرْجُوا۟ لِقَآءَ رَبِّهِۦ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَٰلِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِۦٓ أَحَدًۢا﴾ [الكهف: 110].
وقوله تعالى: ﴿مَنْ عَمِلَ سَيِّئَةً فَلَا يُجْزَىٰٓ إِلَّا مِثْلَهَا ۖ وَمَنْ عَمِلَ صَٰلِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُو۟لَٰٓئِكَ يَدْخُلُونَ ٱلْجَنَّةَ يُرْزَقُونَ فِيهَا بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾ [غافر: 40].
(2) يقول الرسول الكريم (ص): «خير الناس من نفع الناس».

هذه الحياة، وأن نمط حياة الإنسان في الآخرة يعتمد اعتماداً جذرياً على أعماله في هذه الدنيا.

ولذلك، فإن من يرغب في حياة أرقى وأطيب في الآخرة، أي في المعاد (العودة)، فعليه أولاً وقبل كل شيء أن يعمل صالحاً في هذه الدنيا؛ لأن الدنيا، كما يقول الإمام علي (ع)، مزرعة الآخرة، ولهذا فإن الإنسان يحصد هناك ما يزرعه هنا.

ولهذا السبب، يؤكد الإسلام على إنجاز أفضل الأعمال وأحسنها في هذه الدنيا، بدلاً من تجميع واكتناز الثروات فيها، وهذا هو الهدف الأمثل الذي ينبغي على الإنسان العاقل السعي لتحقيقه أو التنافس مع الآخرين على إنجازه[1]. وأكثر من ذلك، يؤكد الباري سبحانه وتعالى أن الإنسان بإمكانه تحقيق الحياة الأبدية من خلال أعماله الخيرة، وليس من خلال تجميعه للثروة[2]، ولهذا يُعتبر إنفاق الإنسان لماله الخاص في سبيل الله هو أفضل طرق الاستثمار وأنفعها[3] وأكثرها ثواباً، حيث تتضاعف إلى عشرة أضعاف، ثم إلى سبعمئة ضعف من رأس المال،

---

(1) انظر المكاسب المحرمة للإمام الخميني وتفاصيل هذه المسائل.

(2) حيث يقول تعالى: ﴿وَفِي ذَٰلِكَ فَلْيَتَنَافَسِ الْمُتَنَافِسُونَ﴾ [المطففين: 26].

(3) قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يُنفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُم بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾ [التوبة: 34].

وقال أيضاً: ﴿أَلْهَاكُمُ التَّكَاثُرُ ﴿1﴾ حَتَّىٰ زُرْتُمُ الْمَقَابِرَ ﴿2﴾ كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ ﴿3﴾ ثُمَّ كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ ﴿4﴾ كَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ ﴿5﴾ لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ ﴿6﴾ ثُمَّ لَتَرَوُنَّهَا عَيْنَ الْيَقِينِ﴾ [التكاثر: 1 ـ 7].

وقال تعالى في موضع آخر: ﴿وَيْلٌ لِّكُلِّ هُمَزَةٍ لُّمَزَةٍ ﴿1﴾ الَّذِي جَمَعَ مَالًا وَعَدَّدَهُ ﴿2﴾ يَحْسَبُ أَنَّ مَالَهُ أَخْلَدَهُ ﴿3﴾ كَلَّا لَيُنبَذَنَّ فِي الْحُطَمَةِ﴾ [الهمزة: 1 ـ 5].

وأكثر من ذلك[1]، إضافة إلى حيازة الحياة الأبدية الخالدة في جنان الله سبحانه وتعالى.

هذه هي إذن، أهداف الإسلام وغاياته الجديدة، كدين رائد للبشرية[2]، يسعى لبثّها في نفوس أتباعه ومعتنقيه. إنها بالتأكيد مناسبة لكل من الفرد والمجتمع؛ لأنها تعتمد اعتماداً رئيساً على الاقتصاد والمال والثروات، حيث لا مجال للظلم والعدوان، وإنما المجال كل المجال للخير والعدالة والإنصاف، وللجميع بطبيعة الحال.

بناء الاقتصاد

في إطار عمله الريادي، رسم السيد الشهيد محمد باقر الصدر خطاً بيانياً واضحاً مميزاً بين فلسفة الاقتصاد وعلم الاقتصاد[3]. وبسبب هيكلية هذا المقال سنناقش المسألة الأولى فقط من هاتين المسألتين. وعلى الرغم من أن الطبعة الأولى من كتابه جاءت قبل ثلاثين عاماً، لكنه

---

(1) قال الله تبارك وتعالى في محكم كتابه: ﴿قُلْ إِنَّ رَبِّي يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَن يَشَاءُ وَيَقْدِرُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [سبأ: 39].

(2) وذلك في قوله تعالى: ﴿مَّثَلُ الَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلَ فِي كُلِّ سُنبُلَةٍ مِّائَةُ حَبَّةٍ ۗ وَاللَّهُ يُضَاعِفُ لِمَن يَشَاءُ ۗ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: 261].
وقوله أيضاً: ﴿إِن تُقْرِضُوا اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا يُضَاعِفْهُ لَكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ۚ وَاللَّهُ شَكُورٌ حَلِيمٌ﴾ [التغابن: 17].
وقوله تعالى: ﴿مَن جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا ۖ وَمَن جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَلَا يُجْزَىٰ إِلَّا مِثْلَهَا وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ﴾ [الأنعام: 160].

(3) قال تعالى: ﴿قُلْ إِنَّنِي هَدَانِي رَبِّي إِلَىٰ صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ دِينًا قِيَمًا مِّلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا ۚ وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ [الأنعام: 161].
وقال أيضاً: ﴿وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ ۚ وَذَٰلِكَ دِينُ الْقَيِّمَةِ﴾ [البينة: 5].

ما زال دقيقاً بشكل مدهش. لقد خلُص السيد الشهيد إلى أن «البناء العام للاقتصاد الإسلامي يتكون من ثلاثة عناصر ميزته عن الفلسفات الاقتصادية الأخرى، وهذه العناصر هي:

أولاً: الملكية المتعددة أو (تعدد الملكية).

ثانياً: حرية النشاطات الاقتصادية في أُطر محددة.

ثالثاً: العدالة الاجتماعية»[1].

وسوف نناقش كل عنصر من هذه العناصر الثلاثة بالتفصيل.

أولاً ــ الملكية المتعددة

يختلف الإسلام عن كل من الرأسمالية والاشتراكية والشيوعية في نوع الملكية التي يُعترف بها، فهناك نوع واحد من الملكية يجري الاعتراف به عادةً في المجتمعات الرأسمالية، وهذه الملكية هي الملكية الخاصة، أو المشاريع الحرة كمبدأ عام. فالتأميم ليس مسموحاً به إلّا في حالات قليلة ونادرة وملحة، على العكس من ذلك، حيث يصبح التأميم هو القاعدة العامة في كل من الأقطار الاشتراكة والشيوعية، والملكية الخاصة هي الاستثناء والتي لا يجري الموافقة عليها إلّا في حالات نادرة ومحدودة جداً.

في مقابل الاشتراكية والرأسمالية والشيوعية، يأتي الإسلام ليعترف بمبدأ تعدد الملكية كقاعدة عامة أو قانون عام. وهكذا، يعترف الإسلام

---

(1) انظر كتاب **اقتصادنا** للسيد الشيهد محمد باقر الصدر، مبحث اكتشاف المذهب الاقتصادي.

أيضاً بالملكية الخاصة، والتأميم، وملكية الدولة في الوقت نفسه. وكل واحدة من هذه الأنماط لمبدأ الملكية معرّف في الشريعة الإسلامية تعريفاً وافياً، ومؤصّل تأصيلاً جيداً وفقاً لمبادئ الإسلام العامة وقيمه ومُثُله وفلسفته في الاقتصاد، وعلى العكس تماماً من المبادئ الثلاثة الأخرى الرأسمالية والاشتراكة والشيوعية[1].

ثانياً ـ حرية النشاطات الاقتصادية

في الوقت الذي تعتقد فيه الرأسمالية بإباحة المشاريع الحرة، وتسمح لأفراد أو جماعات معيّنة بممارسة حرية مطلقة وغير محدودة في النشاطات الاقتصادية، فإننا لا نرى أية حرية فردية من هذا النوع في كل من النظامين الشيوعي والاشتراكي.

من جانب آخر، نلاحظ أن حرية الأفراد في الإسلام مكفولة عموماً، ولكن في إطار الأهداف والقيم الإسلامية، حيث توجه هذه الأهداف والقيم لأن تؤدي دوراً جوهرياً في تطوير المجتمع وتحسين أوضاعه الاقتصادية والاجتماعية والروحية بوجه عام. ومع ذلك، هناك نوعان من الضوابط والقيود على الحرية الفردية هذه في إطار الحقل الاقتصادي:

الأولى: مفروضة ذاتياً على الفرد (بحكم إيمانه بالدين طبعاً).

والثانية: تفرضها قوانين وأُطر المجتمع الإسلامي المعروفة.

الضابطة الأولى تترشح عن المنهج الاجتماعي الإسلامي، الذي

---

(1) المصدر نفسه، ج1، ص266.

يزوّد الفرد بالمعاني والأجواء والقيم الروحية، التي تحول بينه وبين انجراره لممارسة أفعال غير مرغوب فيها، دون أن تُشعره بفقدان شيء مهم من حريته طبعاً[1].

والثانية تترشح من القانون الإسلامي الذي يحاصر ويقيّد بعض النشاطات والعمليات الاقتصادية، مثل:

1 ـ تحريم الإسلام لجميع النشاطات والفعاليات التي قد تقود إلى توجيه القيم والأهداف الإسلامية توجيهاً مادياً، كالربا[2]، والاحتكار، وخاصة احتكار قوانين الإنتاج والتوزيع.

2 ـ حق السلطات الإسلامية في الإشراف والتدخل، أو منع[3] النشاطات الاقتصادية التي تهدد الصالح العام للمجتمع المسلم[4].

---

(1) للمزيد من التفاصيل، يمكن مراجعة كتاب (اقتصادنا) للسيد الشهيد الصدر، ج1، ص268.

(2) انظر القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّىٰهَا ﴿٧﴾ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَىٰهَا ﴿٨﴾ قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّىٰهَا ﴿٩﴾ وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّىٰهَا﴾ [الشمس: 7 ـ 10]، مثالاً على ذلك.

(3) قال تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يَأْكُلُونَ ٱلرِّبَوٰاْ لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ ٱلَّذِى يَتَخَبَّطُهُ ٱلشَّيْطَٰنُ مِنَ ٱلْمَسِّ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوٓاْ إِنَّمَا ٱلْبَيْعُ مِثْلُ ٱلرِّبَوٰاْ وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ فَمَن جَآءَهُۥ مَوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّهِۦ فَٱنتَهَىٰ فَلَهُۥ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُۥٓ إِلَى ٱللَّهِ وَمَنْ عَادَ فَأُوْلَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ ﴿٢٧٥﴾ يَمْحَقُ ٱللَّهُ ٱلرِّبَوٰاْ وَيُرْبِى ٱلصَّدَقَٰتِ وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ أَثِيمٍ ﴿٢٧٦﴾ إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ وَأَقَامُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُاْ ٱلزَّكَوٰةَ لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿٢٧٧﴾ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَذَرُواْ مَا بَقِىَ مِنَ ٱلرِّبَوٰٓاْ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ﴾ [البقرة: 275 ـ 278].

وقال سبحانه وتعالى أيضاً: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَأْكُلُواْ ٱلرِّبَوٰٓاْ أَضْعَٰفًا مُّضَٰعَفَةً وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ [آل عمران: 130].

(4) وذلك ما تستطيع أن تستطلعه في قوله تبارك تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِى ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ فَإِن تَنَٰزَعْتُمْ فِى شَىْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ [النساء: 59].

ثالثاً ـ العدالة الاجتماعية

تتكون العدالة الاجتماعية في الإسلام من عنصرين اثنين، هما:

1 ـ الأمن الاجتماعي.

2 ـ التوازن الاجتماعي.

وكلا هذين العنصرين تمّ تأمينهما أو تجسيدهما من قبل النبي محمد (ص) عندما أسس دولة الإسلام في المدينة[1].

المواضيع السابقة توضح العناصر العامة لبناء الاقتصاد في الإسلام، وهي في الوقت نفسه تنطوي على الأبعاد الأخلاقية التي سوف نناقشها.

الخصائص الأخلاقية للاقتصاد الإسلامي

إن فلسفة الاقتصاد في الإسلام يمكن أن توصف أو تشخص من خلال مظهرين أو ميزتين، هما:

أ ـ إنها عملية وواقعية.

ب ـ إنها أخلاقية من مدخلها وأهدافها.

فمن كونها عملية في أهدافها وغاياتها؛ فلأنها وبخلاف الفلسفات الطوباوية، كالشيوعية مثلاً، تهدف من خلال قوانينها ومؤسساتها إلى إنجاز أهداف الإسلام النبيلة، التي تنسجم تماماً مع الطبيعة والميول الإنسانية للكائن البشري. كما أنها عملية في مدخلها ومنطلقاتها؛ لأن الإسلام نفسه لا يعتمد على التبليغ والإرشاد فقط، وليس على اقتناص

---

(1) **اقتصادنا**، ج1، ص271.

الفرص لتحقيق الفرد لأهدافه، إنما يقوم الإسلام بعرض أحكامه وقوانينه التي تدعم تلك الأهداف، وتجعل مسألة إدراكها أو تحقيقها مسألة ضرورية في كل الظروف والأحوال.

الميزة الثانية للاقتصاد الإسلامي هي الأخلاقية، أي التأكيد على مسألة الأخلاق، وخلاف الشيوعية ـ مثلاً ـ التي تنتزع أهدافها من الظروف الطبيعية والمادية المحيطة بالإنسان، فيما يَعتبر الإسلام أهدافه تعبيراً واضحاً عن القيم العملية، التي تُدرك بالضرورة على كون جذورها وأسبابها أخلاقية، أو أنها ما جاءت إلّا لهذا السبب الأخلاقي الرفيع.

إضافةً إلى ذلك، إن المنطق الإسلامي لتحقيق أهدافه الاقتصادية، إنما هو منطلق أخلاقي بالأساس؛ لأن الإسلام يولي اهتماماً كبيراً لنفسية الإنسان المسلم، بخلاف الرأسمالية والاشتراكية والشيوعية التي تلحظ الأهداف المادية البحتة في تجميع الضرائب، وتحقيق أهدافها الاقتصادية، فإن الإسلام يميل إلى تعبئة الناس واستنهاضهم وإعدادهم نفسياً وروحياً؛ ليكونوا راغبين وبكامل اختيارهم لإنجاز الأهداف الاقتصادية المطلوب إنجازها[1]. وهذا ما يجري تنفيذه عملياً من خلال (ضرائب) أو فرائض الخمس[2]، والزكاة[3]،

(1) للمزيد من التفاصيل انظر كتاب **اقتصادنا**، ج1، ص274 وما بعدها.

(2) انظر قوله تعالى: ﴿وَٱعْلَمُوٓاْ أَنَّمَا غَنِمْتُم مِّن شَيْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُۥ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ إِن كُنتُمْ ءَامَنتُم بِٱللَّهِ وَمَآ أَنزَلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا يَوْمَ ٱلْفُرْقَانِ يَوْمَ ٱلْتَقَى ٱلْجَمْعَانِ وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [الأنفال: 41]، وللمزيد من التفاصيل لدراسة هذه المسألة فقهياً، راجع كتب الفقه، مثل: (من لا يحضره الفقيه) لابن بابويه 2: 21، دار الكتاب الإسلامي ـ طهران 1390هـ.

(3) الزكاة تعني حرفياً: (التطهير)، ولكنها تشير إلى التزام فقهي محدّد، يؤديه الإنسان المسلم لتطهير نفسه من الشعور بكونه مالكاً للمال؛ لأن المال مال الله، كما يقول=

والصدقـات[1]، وأمثالها كنوع من العبادات الاختيارية بالنسبة للمسلمين، يأتون بها طوعاً للتقرب إلى الله سبحانه[2].

= القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَاۚ يَخْلُقُ مَا يَشَآءُۚ وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [المائدة: 17]، وليس الإنسان أكثر من وكيل أو وصي على مال الله هذا الذي مُنح له من قِبَل الله سبحانه، كنوع من الاختبار له في حياته، وسوف يُسأل الإنسان عن أمواله، وكيف صرفها؟ وأين؟ ولماذا؟ وحيث يجب ألا يتعلّق الإنسان بالمال أو أي شيء آخر من متعلّقات الدنيا؛ لأن هذا التعلّق يؤدي إلى فساد النفس وانحطاطها وقسوتها.

انظر إلى قوله تعالى: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْۖ إِنَّ صَلَوٰتَكَ سَكَنٌ لَّهُمْۗ وَٱللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ [التوبة: 103].

وكذلك قوله تعالى: ﴿وَمَآ ءَاتَيْتُم مِّن رِّبًا لِّيَرْبُوَاْ فِىٓ أَمْوَٰلِ ٱلنَّاسِ فَلَا يَرْبُواْ عِندَ ٱللَّهِۖ وَمَآ ءَاتَيْتُم مِّن زَكَوٰةٍ تُرِيدُونَ وَجْهَ ٱللَّهِ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُضْعِفُونَ﴾ [الروم: 39]، وللمزيد من تفاصيل مسألة الزكاة، يمكن مراجعة كتب الفقه في هذا المجال، منها كتاب ابن بابويه، **من لا يحضره الفقيه**، المجلد الثاني.

(1) الصدقات: وهي جمع صدقة، والمشتقة من الفعل: صدق، بمعنى الصدق أو قول الصدق، وتشير أيضاً إلى مد يد المساعدة المالية إلى المحتاجين والمعوزين. وفي التفسير الفقهي للكلمة، فإنها تعني الإخراج الطوعي لجزء من المال أو الطعام أو الممتلكات إلى المحتاجين أيضاً، بنيّة القربة إلى الله تعالى.

انظر: الراغب الأصفهاني، **المفردات في غريب القرآن**: 278؛ وكذلك أنظر: القرآن الكريم، حيث يقول الله سبحانه وتعالى: ﴿وَفِىٓ أَمْوَٰلِهِمْ حَقٌّ لِّلسَّآئِلِ وَٱلْمَحْرُومِ﴾ [الذاريات: 19].
ويقول أيضاً في موضع آخر: ﴿وَٱلَّذِينَ فِىٓ أَمْوَٰلِهِمْ حَقٌّ مَّعْلُومٌ ﴿24﴾ لِّلسَّآئِلِ وَٱلْمَحْرُومِ﴾ [المعارج: 24 و25].

(2) وكلها نوع من الإنفاق الاختياري، مثل: الزكاة، والخمس، والصدقات، والقرضة الحسنة، حيث يمكن للمجتمع الإنساني أن يتقوّم من خلالها اقتصادياً. ولذلك يقول الله (سبحانه وتعالى): ﴿وَذَٰلِكَ دِينُ ٱلْقَيِّمَةِ﴾ [البينة: 5]؛ لأنه سبحانه ليس بحاجة لنا أو لأموالنا. ولما كان كل شيء له ويعود إليه، فإنه لا يحتاج إلى عباداتنا. وفي الحقيقية أن كلمة (عبادة) مشتقة من كلمة (عبد)، بمعنى (سوى الأرض أو عدلها أو قومها)، أو (سوى الطريق)، ولهذا فإن تأدية الزكاة والخمس والصدقات والقرض الحسن، كلها بهذا المعنى تؤدي إلى قيادة الإنسان والمجتمع إلى طريق الله، أو مساعدة الناس في هذا الاتجاه، وكلما ساهمنا في تعبيد هذا الطريق، كلما اقتربنا إليه تعالى أكثر. =

لقد اتضح اليوم، بأن أثر العامل النفسي على حقل الاقتصاد في العالم، والنشاطات الاقتصادية أصبح بالغاً وجوهرياً، كما بات معروفاً أن هذه العوامل النفسية بحاجة إلى المزيد من الدراسة والنقاش، لما لها من آثار على هذه الصعيد.

لهذا السبب، أخذ الإسلام في اعتباره هذه المسألة النفسية المؤثرة، وكما هو حاله منذ أربعة عشر قرناً ولغاية الآن.

البيئة الروحية للاقتصاد في الإسلام

يمكن تشخيص فلسفة الاقتصاد الإسلامي من خلال بنيته الروحية المعروفة، التي تجعله متميزاً عن الفلسفات الاقتصادية الأخرى، كالرأسمالية والاشتراكية والشيوعية. هذه البنية أو البيئة تلعب دوراً مهماً في تحديد قيم الإنسان وسلوكه وأخلاقه ومواقفه.

فالإنسان بطبيعته، رجلاً كان أو امرأة، يسعى دائماً لتحقيق مصالحه الخاصة، والتي عادةً ما تصطدم أو تتناقض مع مصالح الآخرين، وهذا الاصطدام أو التناقض هو الأساس في كل المشاكل الاقتصادية والاجتماعية التي تعاني منها المجتمعات الإنسانية.

= انظر الآيات التالية من قوله تعالى: ﴿وَقَالَ ٱللَّهُ إِنِّي مَعَكُمْۖ لَئِنْ أَقَمْتُمُ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَيْتُمُ ٱلزَّكَوٰةَ وَءَامَنتُم بِرُسُلِي وَعَزَّرْتُمُوهُمْ وَأَقْرَضْتُمُ ٱللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا لَّأُكَفِّرَنَّ عَنكُمْ سَيِّـَٔاتِكُمْ وَلَأُدْخِلَنَّكُمْ جَنَّٰتٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُۚ﴾ [المائدة: 12].

وقوله أيضاً: ﴿وَجَعَلْنَٰهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا وَأَوْحَيْنَآ إِلَيْهِمْ فِعْلَ ٱلْخَيْرَٰتِ وَإِقَامَ ٱلصَّلَوٰةِ وَإِيتَآءَ ٱلزَّكَوٰةِۖ وَكَانُوا۟ لَنَا عَٰبِدِينَ﴾ [الأنبياء: 73].

وقوله: ﴿رِجَالٌ لَّا تُلْهِيهِمْ تِجَٰرَةٌ وَلَا بَيْعٌ عَن ذِكْرِ ٱللَّهِ وَإِقَامِ ٱلصَّلَوٰةِ وَإِيتَآءِ ٱلزَّكَوٰةِۙ يَخَافُونَ يَوْمًا تَتَقَلَّبُ فِيهِ ٱلْقُلُوبُ وَٱلْأَبْصَٰرُ﴾ [النور: 37].

وقوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُوا۟ ٱلزَّكَوٰةَ وَٱرْكَعُوا۟ مَعَ ٱلرَّٰكِعِينَ﴾ [البقرة: 43].

وكما أن التجربة البشرية أثبتت، بما لا شك فيه، أنّ الفلسفات الاقتصادية المادية، كالشيوعية والاشتراكية والرأسمالية، كلها فشلت في حل المشكلة الاقتصادية حلاً ناجعاً.

فإن التاريخ البشري أثبت هو الآخر، بل يقف شاهداً اليوم، على أن هذه الفلسفات جميعها، وبلا استثناء، لم تستطع أن تقدم ولو دليلاً واحداً على قدرتها لقيادة الإنسانية، بدون أن تترك مآسٍ وويلات اجتماعية، كالبطالة، والحروب، والتضخم، وأمثالها. هذه الحقيقة الواضحة جاءت بسبب الحاجة إلى الدين أو فقدانه في تلك المجتمعات[1].

وبما أن الإسلام هو دين الله (سبحانه وتعالى)، فإنه الطريق الوحيد والأوحد للسعادة في الحياة، وإنه من خلال تطبيق اقتصاده يمكن أن نُوجد الحل الوحيد أيضاً لمشاكل البشرية، وذلك عبر ترشيد الحوافز الإنسانية، وتوجيه اهتمامات الإنسان الفردية إلى الوجهة التي تخدم الصالح العام؛ وهذا يمكن تحقيقه في الإسلام؛ لأن الدين يستطيع أن يُحرّك كيان النفس الإنسانية الروحية ونشاطاتها، ويزوّدها بمفهوم نبيل عن الحياة والوجود.

ويمكن للمرء أن يستشعر هذه التجربة الجديدة، ويشاهدها، ويعيشها، ويتذوقها، ولكنه لا يستطيع التعبير عنها في كلمات؛ لأنها لا

---

(1) ورغم أن كلمة دين تُترجم عادةً إلى كلمة (Religion)، إلّا أنها في الحقيقة أقرب إلى كلمة (Covenant) التي تعني (العهد) أو (الميثاق). والدين هو ميثاق بين الإنسان وخالقه. وهذا لا يتأتى إلّا بتنفيذ الإنسان لتعهداته أمام خالقه.
انظر قوله تعالى: ﴿وَاذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَمِيثَاقَهُ الَّذِي وَاثَقَكُم بِهِ إِذْ قُلْتُمْ سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ﴾ [المائدة: 5].

تُشرح أو تُوضّح عبر الكلمات، بمعنى أن الإنسان يمكنه أن يتذوق طعم السعادة الروحية، ولكنه لا يستطيع التعبير عنها بحروف وكلمات ومصطلحات.

ولهذا السبب، يجاهد الإنسان المسلم باستمرار لإرضاء خالقه الكريم جلّ وعلا. وهذا لا يمكن تحقيقه إلّا من خلال أقوال الإنسان وأفعاله وسلوكه. ولهذا يمكن القول إن هدف الفرد المسلم لا يتركّز على القضايا المادية وحسب، كما هي الحال في الرأسمالية والشيوعية والاشتراكية، وإنما على نيل رضا الله تعالى في هذه الحياة والحياة الأُخرى؛ وذلك لأن الحياة في الإسلام لا تقتصر على هذه الحياة الدنيا فقط، وفي هذا العالم، أو أنها تنتهي بنهاية حياة الإنسان على هذه الأرض، أي بالموت، ولكنها تستمر إلى حياة أخرى أجلّ وأفضل.

لذلك، فإن هذه الحياة ليست أكثر من دورة تدريب أو تأهيل، أو محطة عبور إلى الحياة الأخرى. نعم، إن هذه الحياة في الفهم الإسلامي هي اختبار وتمحيص للإنسان من أجل تنقيته وتطهيره وتكريمه[1].

من هذا المنطلق يستطيع الدين أن يمنح الإنسان طاقة روحية هائلة، تمكّنه من تحويل رغباته الدنيوية للحصول على السعادة الأبدية، كما أنه يمنح الإنسان الشجاعة الكافية للتضحية بهذا الوجود المحدود على الأرض لحساب نيل الخلود والحياة الأبدية في الآخرة. هذه الطاقة الروحية تزرع في داخل الإنسان وأفكاره، مشاعر ومفاهيم غير مألوفة

---

(1) وذلك يتضح من قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّ وَعۡدَ ٱللَّهِ حَقّٞۖ فَلَا تَغُرَّنَّكُمُ ٱلۡحَيَوٰةُ ٱلدُّنۡيَاۖ وَلَا يَغُرَّنَّكُم بِٱللَّهِ ٱلۡغَرُورُ﴾ [فاطر].
وقوله تعالى: ﴿تَبَٰرَكَ ٱلَّذِي بِيَدِهِ ٱلۡمُلۡكُ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرٌ ۝١ ٱلَّذِي خَلَقَ ٱلۡمَوۡتَ وَٱلۡحَيَوٰةَ لِيَبۡلُوَكُمۡ أَيُّكُمۡ أَحۡسَنُ عَمَلٗاۚ وَهُوَ ٱلۡعَزِيزُ ٱلۡغَفُورُ﴾ [الملك: 1 ـ 2].

بخصوص مصالحه واهتماماته، أو ربحه وخسارته، لا يمكن مقارنتها في سموّها ورفعتها بتلك التي تترشح عن النظرة الماديّة للحياة.

وعلى هذا الأساس أيضاً، يصبح تحمّل الصعوبات طريقاً جميلاً للسعادة إلى طبيعته، أي طبيعة هذا الإنسان.

وبسبب التناقض بين تطلعات الإنسان الفرد ومصالح المجتمع، يأتي تمزّق شمل الانسجام المفترض بينهما، ومع ذلك، فإن الله سبحانه وتعالى وبسبب حبه لمخلوقاته، منح هذا الإنسان علاجاً شافياً هو الإسلام، دين التوحيد، القادر على توجيه وتلبية تطلعات الأفراد ورغباتهم، وتوحيدهم في عمل مشترك، باعتبار أنّ الله عز وجل يدرك جيداً مصالح المجتمع المتعددة والمتباينة؛ ولذلك فإن الحياة الإنسانية بحاجة إلى دين صافٍ ونقي، قادر على إدارة هذه المصالح المتشابكة على نحو صحيح، وعلاج الصعب المستعصي فيها، وفي عموم المجتمع البشري، ولهذا يجب أن تحكم النشاطات الاقتصادية بأحكام وقيم هذا الدين، الذي بإمكانه قيادة الأفراد والمجتمعات، ووضع الجميع على الجادة الصحيحة، وتطبيق الاقتصاد كوسيلة من وسائل العيش الكريم في هذه الحياة[1].

---

(1) يؤكد القرآن الكريم على تجلية هذه الحقيقة في عدة آيات، خذ مثلاً قوله تعالى: ﴿مَنْ عَمِلَ صَٰلِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُۥ حَيَوٰةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُم بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ﴾ [النحل: 97].

وقوله: ﴿وَأَمَّا مَنْ ءَامَنَ وَعَمِلَ صَٰلِحًا فَلَهُۥ جَزَآءً ٱلْحُسْنَىٰ وَسَنَقُولُ لَهُۥ مِنْ أَمْرِنَا يُسْرًا﴾ [الكهف: 88].

وقوله: ﴿إِلَّا مَن تَابَ وَءَامَنَ وَعَمِلَ صَٰلِحًا فَأُو۟لَٰٓئِكَ يَدْخُلُونَ ٱلْجَنَّةَ وَلَا يُظْلَمُونَ شَيْـًٔا﴾ [مريم: 60].

وكذلك قوله تعالى: ﴿وَمَن يَأْتِهِۦ مُؤْمِنًا قَدْ عَمِلَ ٱلصَّٰلِحَٰتِ فَأُو۟لَٰٓئِكَ لَهُمُ ٱلدَّرَجَٰتُ ٱلْعُلَىٰ﴾ [طه: 57].

وقوله أيضاً: ﴿مَنْ عَمِلَ سَيِّئَةً فَلَا يُجْزَىٰٓ إِلَّا مِثْلَهَا ۖ وَمَنْ عَمِلَ صَٰلِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُو۟لَٰٓئِكَ يَدْخُلُونَ ٱلْجَنَّةَ يُرْزَقُونَ فِيهَا بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾ [غافر: 40].

خاتمة واستنتاج

كما ذكرنا من قبل، إن كلمة (اقتصاد) تعني حرفياً حالة الاستواء أو التوازن والاعتدال، ولقد اشتق هذا المصطلح من الفعل (اقتصد)، والذي أصله كلمة الجذر (قصْد)، هذا الجذر أو هذه الكلمة وغيرها من الاشتقاقات مذكورة في القرآن، وقد استُخدمت من قبل الرسول (ص) وأصحابه وأتباعه.

إذَن، فالمصطلح تاريخياً ـ أعني مصطلح اقتصاد ـ يرجع إلى الحقبة المبكرة من تاريخ الإسلام، وله ميراث يزيد على الأربعة عشر قرناً من الفكر والتجربة الإنسانية.

من ناحية أخرى، إن كلمة (Economics) بمعنى الاقتصاد ليس لها مثل هذا التاريخ الطويل؛ لأنها لم تُستخدم إلّا قبل حوالي مئتي سنة مضت.

ورجال الاقتصاد الماديون يرتكزون أساساً على فائض القيمة والمنفعة والربح والثروة وغيرها؛ وهذا يعني أن مضاعفة الربح أو المنفعة تقود بالضرورة إلى الاحتكار الذي يسبب الظلم وفقدان العدالة.

وعلى العكس من ذلك يدعو الاقتصاد الإسلامي إلى الاعتدال والمساواة والتوازن في كل شيء؛ وهذه تنسجم تماماً مع قيم وقوانين الإسلام، حيث يقول الله سبحانه وتعالى: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَٰهُ بِقَدَرٍ﴾ [القمر: 49].

ويقول أيضاً: ﴿وَٱلْأَرْضَ مَدَدْنَٰهَا وَأَلْقَيْنَا فِيهَا رَوَٰسِىَ وَأَنۢبَتْنَا فِيهَا مِن كُلِّ شَىْءٍ مَّوْزُونٍ (19) وَجَعَلْنَا لَكُمْ فِيهَا مَعَٰيِشَ وَمَن لَّسْتُمْ لَهُۥ بِرَٰزِقِينَ (20) وَإِن مِّن شَىْءٍ إِلَّا عِندَنَا خَزَآئِنُهُۥ وَمَا نُنَزِّلُهُۥٓ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ﴾ [الحجر: 19 ـ 21].

وهذه هي حالة الاقتصاد بكامل معناها وتفسيرها، حيث كل شيء مخلوق باعتدال وتوازن، وموجود وفق معيار ومقياس دقيقين محكمين؛ ولهذا، فلا مجال للتجاوز أو الإسراف أو الابتعاد عن الحدّ في الاقتصاد؛ لأنه سبحانه وتعالى خلق كل شيء بقدر.

ولذلك، فإن على الإنسان أن يطبّق مبادئ الاقتصاد في جميع أعماله وأفعاله ومواقفه[1]. وإن عدم اتّباع قوانين الاقتصاد بالمفهوم الإسلامي، يعني ارتكاب الخطأ الذي يقود بالضرورة إلى الظلم والفساد وفقدان العدالة، وهذا يعني بالنتيجة أو بالمحصلة النهائية دمار المجتمع الإنساني[2]، ومعه دمار الحضارة الإنسانية بطبيعة الحال.

إنّ اتّباع الاقتصاد يعني تطبيق سنّة الله، أي قانون الله وأوامره التي لا تتغير ولا تتبدل[3]. وهذا يعني أيضاً، أن الاقتصاد، بمعنى الإسراف، ليس خياراً من عدة خيارات، ولكنه الخيار الوحيد الذي يمكن للإنسان تطبيقه بشكل صحيح؛ لإنقاذ المجتمع الإنساني والكائن البشري من

---

(1) للمزيد من التفاصيل حول هذه النقطة، راجع كتاب (اقتصادنا)، ج1، ص298.

(2) وذلك لقوله تبارك وتعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِىٓ أَنشَأَ جَنَّٰتٍ مَّعْرُوشَٰتٍ وَغَيْرَ مَعْرُوشَٰتٍ وَٱلنَّخْلَ وَٱلزَّرْعَ مُخْتَلِفًا أُكُلُهُۥ وَٱلزَّيْتُونَ وَٱلرُّمَّانَ مُتَشَٰبِهًا وَغَيْرَ مُتَشَٰبِهٍ ۚ كُلُوا۟ مِن ثَمَرِهِۦٓ إِذَآ أَثْمَرَ وَءَاتُوا۟ حَقَّهُۥ يَوْمَ حَصَادِهِۦ ۖ وَلَا تُسْرِفُوٓا۟ ۚ إِنَّهُۥ لَا يُحِبُّ ٱلْمُسْرِفِينَ﴾ [الأنعام: 141].

وقوله: ﴿يَٰبَنِىٓ ءَادَمَ خُذُوا۟ زِينَتَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوا۟ وَٱشْرَبُوا۟ وَلَا تُسْرِفُوٓا۟ ۚ إِنَّهُۥ لَا يُحِبُّ ٱلْمُسْرِفِينَ﴾ [الأعراف: 31].

وقوله: ﴿وَءَاتِ ذَا ٱلْقُرْبَىٰ حَقَّهُۥ وَٱلْمِسْكِينَ وَٱبْنَ ٱلسَّبِيلِ وَلَا تُبَذِّرْ تَبْذِيرًا ﴿26﴾ إِنَّ ٱلْمُبَذِّرِينَ كَانُوٓا۟ إِخْوَٰنَ ٱلشَّيَٰطِينِ ۖ وَكَانَ ٱلشَّيْطَٰنُ لِرَبِّهِۦ كَفُورًا﴾ [الإسراء: 26 و27].

وقوله تعالى أيضاً: ﴿وَٱلَّذِينَ إِذَآ أَنفَقُوا۟ لَمْ يُسْرِفُوا۟ وَلَمْ يَقْتُرُوا۟ وَكَانَ بَيْنَ ذَٰلِكَ قَوَامًا﴾ [الفرقان: 67].

(3) يقول تعالى: ﴿وَإِذَآ أَرَدْنَآ أَن نُّهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا۟ فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا ٱلْقَوْلُ فَدَمَّرْنَٰهَا تَدْمِيرًا﴾ [الإسراء: 16].

الأمراض الاقتصادية والاجتماعية المحيطة به من كل حدب وصوب[1]، وهذه الحقيقة مذكورة جلياً في القرآن، حيث يقول عز من قائل: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ ۗ وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَٰلًا مُّبِينًا﴾ [الأحزاب: 36].

وأخيراً وليس آخراً، إن الاقتصاد بمفهومه الإسلامي، طبعاً، هو الحل الممكن الوحيد لتحقيق العدالة والمساواة، وإنقاذ العالم من أزماته الاقتصادية أو حلها حلاً مناسباً.

(1) حيث يقول سبحانه: ﴿وَلَا يَحِيقُ ٱلْمَكْرُ ٱلسَّيِّئُ إِلَّا بِأَهْلِهِۦ ۚ فَهَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا سُنَّتَ ٱلْأَوَّلِينَ ۚ فَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ ٱللَّهِ تَبْدِيلًا ۖ وَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ ٱللَّهِ تَحْوِيلًا﴾ [فاطر: 43].

التنمية الاقتصادية
بين التأميم والخَصْخَصة

د. كمال البصري (*)

تمثّل مؤلفات المفكر الإسلامي الشّهيد الصّدر صرحاً إسلامياً شامخاً، وموردا فقهياً وفكرياً لا يمكن تجاوزها في أي عملية إسلامية إصلاحية أو تنموية. تتوخى هذه الدراسة تحديد موقف إسلامي من سياسة الخصخصة، بوصفها سياسة اقتصادية معاصرة لها أبعاد سياسية واقتصادية واجتماعية، وذلك من خلال استنطاق تلك المؤلفات.

تهدف عملية التنمية الاقتصادية إلى رفع كفاءة استخدام أو تحقيق الاستفادة القصوى من الموارد البشرية والمادية، وذلك من خلال ترتيب الأولويات وتوجيه الموارد نحو القطاعات ذات العائد الاقتصادي الأعلى. كما تهدف عملية التنمية بوجه أساس إلى تحقيق عدالة توزيع الموارد، وتحقيق ضمان اجتماعي يضمن مستوى مقبولاً من مستوى المعيشة كحد أدنى.

في سبيل تحقيق هذه الأهداف انقسمت المدارس الاقتصادية إلى

(*) باحث من العراق.

قسمين: الأول يعتمد القطاع العام (الخط الاشتراكي)، والثاني يعتمد القطاع الخاص (الخط الرّأسمالي). وفي هذه الدراسة سنتناول مبررات المدرستين، ونتائج التجربتين، والتوجه الجديد بالتنمية ومبرراته، وأخيراً اكتشاف الموقف الإسلامي من خلال مؤلفات السيد الصّدر.

أنماط التنمية الاقتصادية

تتقاسم العالم بشكل رئيسيّ مدرستان، هما:

المدرسة الرّأسمالية: وهي تنطلق من قدسية الحرية الفردية الفكرية، ثم حرية الملكية الخاصة والنشاط الاقتصادي. وتعتقد أن الرّفاهية الاقتصادية والاجتماعية تتحقق عندما يُتركُ الأفرادُ يتحركون بدون قيود الدولة، (تكتفي الدولة بالحفاظ على الأمن والقانون). وبفعل الدافع الفردي والحماس الخلّاق (وعوامل أُخرى) سجلت الرّأسمالية إنجازات كبيرة. وبسبب تفاوت قابليات وطاقات الأفراد انقسم المجتمع إلى طبقة غنية وطبقة فقيرة وتَرَتب على ذلك ما يلي:

إنَّ النظام لم يعد قادراً على ضمان كرامة العيش، إذ لم يكن الفرد قادراً على دفع ثمن السّلع التي تُشْبِعُ حاجَتهُ.

ظهور الشّركات الاحتكارية التي قضت على المنافسة ومنافعها.

ظهور نشاطات غير أخلاقية مضرّة بالبنية الاجتماعية، وضياع التربية الدينية والوازع الأخلاقي المصاحب لها، كما سببت سيادة المصلحة الخاصة إلى عدم استطاعة المنتج إدخال الكلفة الاجتماعية إلى جانب الكلفة الخاصة (الناجمتين منْ نشاطه)، وقد أدّت هذه الحالة إلى ما

يسمّى في الأدبيات الاقتصادية «التأثيرات الخارجية»، حيث يتمادى المنتج بإنتاج أكثر مما هو مرغوب به اجتماعياً (كما في حالة تلوث البيئة الملازمة للإنتاج الصناعي).

عدم كفاية إنتاج بعض السّلع مثل التعليم والدفاع والصّحة، حيث إن قابلية كل فرد على الدفع (دفع ثمن الخدمات) لا تعكس الفائدة الكلية (الفردية والاجتماعية).

بسبب تلك المشاكل والصّعوبات تراجعت الرّأسمالية وقبلت بالملكية العامة، كما في حالة قطاع التعليم مثلاً، وأعطت للدولة دوراً مُمَّيزاً بالنشاط الاقتصادي. وفي الآونة الأخيرة مُنيت الرّأسمالية بجملة من الانتكاسات:

فعلى الصّعيد الاجتماعي، تصاعدت معدلات الجريمة والفساد الاجتماعي للحد الذي لم تعد السّجون تتحمل الأعداد الكبيرة من المخالفين (كما في بريطانيا).

وعلى الصّعيد الاقتصادي، لم تعد الدول الرّأسمالية الصّناعية تجارياً منافساً لدول أُخرى مثل اليابان وتايوان وسنغافورة، وأصبحت الاحتكارات والتضخم والبطالة من أبرز مشكلاتها.

المدرسة الاشتراكية: وهي قامت على رفض مبدأ الملكية الخاصة باعتبارها مصدر التفاوت الطّبقي، واستغلال الإنسان لأخيه الإنسان. وشرعت بتأميم المرافق الاقتصادية، وأقامت سياستها الاقتصادية على مبدأ الملكية العامة، والتخطيط الشّامل، واستطاعت تحقيق أشواط كبيرة في توفير العمل وعدالة توزيع الناتج القومي، وعالجت التأثيرات

الخارجية ـ التي تحدثنا عنها سابقاً ـ من خلال إدخال التكاليف والعائدات الخاصة والاجتماعية في الحسابات الاقتصادية، وأظهرت قَدْراً من السيطرة على الأسعار ومن ثم التضخم. ومع أن الاشتراكية حقَّقت انتصارات لا يُستهان بها، إلاّ أنها تمَّت بكلفة مادية واجتماعية كبيرة.

فبعد الحرب العالمية الثانية ارتفع المستوى الصّحي في الاتحاد السّوفياتي وبلغ حداً يقارب مستوى الدول الرّأسمالية الصّناعية، إلاّ أن هذا المعدل بعد السّتينات أخذ بالتنازل، فقد انخفض متوسط عمر الفرد بسنتين للفترة ما بين الأعوام 1960 و1980، بينما تزايد هذا المعدل للدول الرّأسمالية الصّناعية بمقدار ثلاث إلى أربع سنوات للفترة نفسها.

أما بالنسبة للنمو الاقتصادي للاتحاد السّوفياتي، ففي الخمسينيات كان بحدود (10 في المئة) ثم بدأ بالتراجع إلى (7 في المئة) في السّتينيات وإلى (5 في المئة) في السّبعينات، إلى أن وصل إلى (2 في المئة) في الثمانينات، رغم تزايد نسبة الاستثمارات خلال الفترة نفسها.

أدّت سيادةُ الملكية العامة ومتعلقاتها إلى انخفاض إنتاجية العمل وهبوط نوعية الإنتاج، بسبب ضمور دافع الرقابة الذاتية، وظهور البيروقراطية الإدارية المسرفة، التي نجمت عنها مشاعر معاكسة للجدية والإبداع.

ولعبت سياسة تجميد الأسعار لفترات طويلة ـ بغض النظر عن ارتفاع الأُجور وتطور الإنتاج، وغياب آلية الأسعار ـ في تحديد حجم الإنتاج والاستهلاك ـ دوراً أدّى إلى اختناقات في عَرض السلع وطلبها.

التوجيه التنموي الجديد (الخَصْخَصة)

كما لاحظنا في أنماط التنمية الاقتصادية آنفة الذكر، خاضت المدرستان تجربتين مختلفتين في نتائجهما ودرجة قوتهما الاجتماعية. فالمدرسة التي تعتمد القطاع الخاص، اضطرت إلى القبول بمبدأ الملكية العامة، وقامت بتأميم بعض المرافق الاقتصادية. ولكن سرعان ما جابهت هموماً من نوع آخر متمثلة بانخفاض الكفاءة الاقتصادية والتضخم والبطالة. ورأت ضرورة تقليص دور الدولة في النشاط الاقتصادي من خلال خَصْخَصة النشاط الاقتصادي؛ أي ببيع المؤسسات العامة للقطاع الخاص. فعلى حد تعبير وزير المالية البريطاني السّابق (نايجل لوسن): إنّ الأفراد أقدر من الدولة على إدارة المشاريع الاقتصادية. والحقيقة هي أن الدولة كانت تسعى للتخلص من أعباء القطاع العام، وامتصاص السّيولة النقدية كمحاولة لكبح جماح التضخم المالي.

أما المدرسة التي تعتمد القطاع العام، فعلى الرّغم من الإنجازات الكبيرة التي حققتها، والتي أخرجتها من كونها دولاً متخلّفة، كما في الاتحاد السّوفياتي، لم تستطع تجديد طاقاتها الذاتية للتعامل مع المشكلات المستفحلة، فاضطرت هي الأُخرى إلى الأخذ بالملكية الخاصة، في المرافق التي واجهت فيها حَرَجاً. إلاّ أن هذه الإجراءات الترقيعية لم تُسعفْها، فبدأت بالبحث عن إجراءات إصلاحية جذرية. فاستعاضت عن التخطيط، كأداة لتوجيه إنتاج السّلع وتوزيعها.

نتيجة لهذه التطورات بدأ توجه جديد منذ أوائل الثمانينات ـ بالأخص في بريطانيا وأميركا ـ يدعو إلى خصخصة الاقتصاد. وقامت المؤسسات الدولية بما فيها صندوق النقد الدولي بفرض نهج الخصخصة

كشرط للتعاون مع دول العالم الثالث. وعملاً بذلك لجأت كثير من دول العالم إلى خصخصة اقتصاداتها استجابة لتلك المؤسسات ـ التي تدور في فلك العالم الرّأسمالي ـ دون دراسة عميقة لواقع كل دولة وظروفها الخاصة. لا شك في أن دعوة صندوق النقد الدولي ترمي إلى فتح الطّريق أمام الاستثمارات الأجنبية من خلال تسهيلات القطاع الخاص.

الموقف من الخصخصة كتوجّه عام

ينطلق الموقف الإسلامي من خصائص الاقتصاد الإسلامي التي شَخَّصَها الشّهيد الصّدرڤ بالسمات الثلاث:

1 ـ الأخذ بالمكلية المزدوجة بدلاً من الأخذ بالملكية الخاصة أو العامة كمبدأ، كما لجأت إليه كلٌّ من الرّأسمالية والاشتراكية.

2 ـ ضمان الحرية الاقتصادية ضمن الضّوابط الأخلاقية والشّرعية والاستراتيجية.

3 ـ تحقيق عدالة توزيع الموارد (بضمان الحد الأدنى من مستوى المعيشة وما فوق ذلك من السّماح بتفاوت مستوى المعيشة بحسب النشاط الإنتاجي للفرد).

بيَّن السيد الشهيد الصّدر بأن إقرار الإسلام للملكية قائم على حقيقة أن الله استخلف الإنسان (المجتمع الإنساني) على مافي الأرض، ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ لَكُم مَّا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ [البقرة: 29].

فالأصل إذن الملكية العامة. إلاّ أن الشّريعة سمحت بأن يمتلك الإنسان ثمار عمله، فمن حق الإنسان أن يُعمِّر الأرض ويمتلك ثمارَها

كملكية خاصة. والملكية الخاصة أو العامة في الإسلام ليست ملكية مطلقة، بل مقيّدة بحدود الشّريعة. وعليه، فإن حيازة الأصول الاقتصادية بشكلها العام أو الخاص هي مسؤولية شرعية، فلا يجوز استثمارها استثماراً غير كفوء، ناهيك عن استخدامها استخداماً محرماً.

فحدود الملكية ونوعها تقع ضمن منطقة الفراغ (الاجتهاد)، حيث يجري مراجعتها بحسب المصلحة العامة التي ترعاها الدولة، وبحسب الدراسات الاقتصادية. إنّ طبيعة الملكية وإقرارها يعتمد على طبيعة النشاط والمرحلة الاقتصادية التي يمر بها البلد، وموقعه التنافسي، أمام بقية الدول الأخرى. فإقرار النشاط الاقتصادي الخاص، لا يعني إقرارها بالضرورة لكل دولة وكل زمن. إنها مسالة تتحدد وفق المعايير الاقتصادية (الكفاءة)، والمنظار الإنساني (عدالة التوزيع). وعليه، فالتنمية، ومن جهة نظر إسلامية، ليست مرهونة بنمط معين (بقرار مسبق) من الملكية كما في الرّأسمالية والاشتراكية.

إن موضوع الخصخصة يجب أن يخضع للبحث بهدف دراسة جدواها الاقتصادي في كل مرفق من المرافق الاقتصادية (وبشكل منفصل، فما يصلح لقطاع لا يصلح لقطاع آخر) من حيث قدرتُها على تحقيق الكفاءة الإنتاجية، ومن حيث قدرتها في الحفاظ على التوازن الاجتماعي والأمن السياسي. وإن هذا البحث ينبغي أن يكون تحت مراجعة دورية، حيث إن لكل فترة ظروفها ومتطلباتها.

ومن جهة نظر إسلامية فإن المشكلة الاقتصادية التي تواجه العالم لا تعتمد بشكل رئيس على طبيعة الملكية. بل، تعتمد على طبيعة الإنسان، وطبيعة تعامله مع المؤسسات المختلفة وبقية أفراد المجتمع. وكما

شخَّص السيّد الصّدر أن المشكلة الرّئيسة هي مشكلة التناقض بين المصلحة الخاصة والعامة.

وإتماماً للبحث سنسلِّط الضّوء على كل من دور الدولة ودور القطاع الخاص في التنمية الاقتصادية، مستشهدين بأدلة تاريخية ووقائع معاصرة.

صحيح أنَّ الدولة الرّأسمالية الرّئيسة هي الدولة المتقدمة اقتصادياً، إلاّ أن الشّواهد التاريخية تؤكد بأن هذا التطور حصل كنتيجة للتراكم البدائي الرّأسمالي، الذي تحقق في القرن السّادس عشر والسّابع عشر والثامن عشر، عندما كانت الدولة تلعب دوراً رئيساً في حماية اقتصادها من المنافسة الخارجية، وخلال ممارسة الاستعمار الخارجي توفيراً وتوسيعاً للأسواق الضّرورية لتسويق الإنتاج الفائض عن الحاجة الداخلية، حيث سعت الدولة آنذاك لحماية احتكار النشاط الاقتصادي لبعض المؤسسات من خلال فرض القيود على الواردات (هذا الدور كان واضحاً في كل من إنكلترا وأميركا واليابان). ولم تكن تلك المشاهد منفردة، ففي التاريخ المعاصر، نجد أن دولة مثل تايوان لم يكن لها أن تخرج من تخلّفها الاقتصادي لولا دور الدولة المميّز (بالأخص في الخمسينات والسّتينات) في التخطيط وفي الإصلاح الزّراعي، وتشييد الصّناعات، وحماية المنتجات الداخلية من المنافسة الخارجية، كما يمكن الاستدلال على أهمية دور الدولة في التنمية بالعديد من الأمثلة.

إنَّ سياسة الانفتاح (واعتماد القطاع الخاص) التي خاضتها مصر على سبيل المثال، خير مصداق على عدم صلاحية الخصخصة واعتماد آليّة

السّوق كتوجه عام. فعلى الرغم من مرور أكثر من عشرة أعوام على تلك السيّاسة، ورغم المساعدات الخارجية، لم يكن لها تأثير واضح على تبدل حالة التخلف. لقد عجز الاقتصاد المصري عن تحقيق زيادة تذكر في الإنتاج الحقيقي، ولم يرتفع متوسط دخل الفرد ارتفاعاً ملموساً. أمّا التضخم والبطالة فهما في تصاعد، كما تفاقمت مشكلة الديون الخارجية إلى حد يُنذرُ بكارثة. أمّا على الصّعيد الاجتماعي، فقد أدّى سوء التوزيع إلى تفشي الجريمة والفساد الاجتماعي. كما وُجد أنّ أصحاب القطاع الخاص ـ على الأغلب ـ يميلون إلى المشاريع ذات المردود السّريع، وغالباً ما تكون تلك المشاريع هامشية بالنسبة لاستراتيجيّة التنمية التي تتطلب القيام بمشاريع ذات حثوث أمامية (توفير المستلزمات الضّرورية لبناء صناعات أخرى). وحثوث خلفية (تشجع الصّناعات القائمة أو الجديدة).

ومن الأسباب الرّئيسة للخصخصة إيجاد فرصة للمنافسة بين المنشآت القائمة لزيادة كفاءتها، إلاّ أن هذه المنافسة قد تكون غير ممكنة أو غير مُجْدية. من الأمثلة على أهمية المنافسة في رفع الكفاءة الاقتصادية، وُجد أن الخطوط الجوية البريطانية أقل كفاءة من نظيرتها الكندية (رغم أن كليهما ملكية عامة)، أما مصدر الفرق فيعود إلى أن الثانية تمارس عملها في جو تنافسي. كما يجب الالتفات إلى أهمية التنمية البشرية من حيث القيم الإنسانية العليا والتكنولوجية، فإنه من دونهما يصعب تجاوز مشاكل التنمية وأزماتها المصاحبة. وهذا ما توليه السيّاسة الإسلامية أهمية مركزية.

إنَّ ادّعاء كفاءة القطاع الخاص ادعاء يجب أن يخضع للبحث. فإن

الدراسات المقارنة لكل من القطاع العام والخاص هي دراسات تعتمد الأساليب الكمية البحتة. ولا تلتفت إلى متغيرات أساسية غير كميّة كجودة الإنتاج، وظروف العمل، وعدالة التوزيع... إلخ. فاعتماد الرّبح، كما في الدراسات الكميّة الجارية، كهدف نهائي للعملية الإنتاجية يؤدي إلى أفضلية القطاع الخاص على القطاع العام. ولا شك في أن هذه الدراسات تتناسى الاختلاف في أهداف ومنهجية كلا القطاعين.

إنّ السيّاسة الاقتصادية تهدف بشكل عام إلى تحقيق الكفاءة (أعلى درجات العائد الاقتصادي)، وعدالة التوزيع (عدالة استهلاك الإنتاج)، إلا أنّ التجربة أثبتث أنه من الصّعب الجمع بين هذين الهدفين. فعلى سبيل المثال، أثبتت الدراسات أن المستشفيات الخاصة هي أكثر كفاءة من المستشفيات العامة (من حيث قلة الكلفة)، غير أن المستشفيات الخاصة في تصميمها لا تأخذ في نظر الاعتبار ضرورة أن يكون لها احتياطي كاف لسد حاجة الطّوارئ؛ (لأن ذلك يعني وجود أسرَّة غير مشغولة لكثير من الوقت). وكذلك الحال مع وسائل النقل، فالمناطق الجغرافية النائية لا تتمتع بخدمات متساوية كالمناطق القريبة من المدن. أما القطاع العام فيستطيع أن يحقق عدالة التوزيع بقدر أكبر من القطاع الخاص، ولكن بكفاءة اقتصادية أقل.

في الختام، لا يجوز الحكم مسبقاً على سياسة الخصخصة ـ باعتبارها صناعة غربية ـ على أنّها سياسة باطلة تماماً، ولا ينبغي الإقبال عليها كما أقبلنا على الاشتراكية، بل ينبغي النظر إليها بتمعّن. أما بالنسبة لضغوط صندوق النقد والبنك الدولي، فعلى دول العالم الإسلامي تنشيط فكرة بنك التنمية الاقتصادية (بالاستفادة من العائدات للبلدان

النفطية). فإذا كان أمرُ التكامل الاقتصادي صعبَ المنال، فإن التعاونَ الاقتصادي ممكنٌ في أسْوأ الأحوال، وأنّه لا سبيل دون استخدام المطالبة الشّعبية والضّغوط الإعلامية على حكومات العالم الإسلامي لممارسة هذا الدور. وإلاّ فإنَّ شعوبَنا عرضةٌ لاحتمالية الدوران في فلك الرّأسمالية، كما حدث (أو سيحدث) لشعوب العالم الاشتراكي.

الاقتصاد والأيديولوجيا العقدية
العلاقة والارتباط(*)

د. الشيخ نعمة الله البروجردي(**)

تقوم مسألة «معرفة الله» وفق الرؤية الإسلامية على مبنى الاعتقاد بالخالقية والربوبية والهداية الإلهية؛ بمعنى أن الله هو خالق الوجود ومدبّره وهاديه، بل تؤسس إلى أبعد من ذلك؛ إذ إنّ الله ـ وفي كلّ لحظة ـ هو في حال الخلق، الأمر والتدبير، وجميع الموجودات مرتبطة به ومحتاجة إليه في جميع حالاتها. وعالَم الوجود لا يمكن أن يبقى أو يُدار ويُهدى لحظة واحدة بدونه.

في بحث «منشأ الحياة الاجتماعية» أربع نظريات، والتي قد أبدع العلاّمة الطباطبائي من خلال النظرية الثانية من بينها، فتوصل إلى نظرية «الاستخدام» وقد طرحها كشكل من أشكال الهداية التكوينية.

فعلى أساس الهداية التكوينية والتشريعية، ينبع الانسجام والتناغم بين المصالح الفردية والمصالح الاجتماعية في النظام الاقتصادي الإسلامي من منبعين رئيسيين:

(*) ترجمة الشيخ موسى ظاهر.

(**) باحث من إيران.

المنبع الداخلي أو الباطني (الهداية التكوينية)، والمنبع الخارجي أو الظاهري (الهداية التشريعية).

وبحسب نظرية «الاستخدام»، يتحرك الإنسانُ دائماً وراء مصالحه، وبما أنه يسعى لتأمين متطلباته، لذا فهو يرغب في أن يتمتع بقية أفراد جنسه بذلك أيضاً، إذ يعتبر أن توفير احتياجاته بدون توفير احتياجات الآخرين أمرٌ ليس ميسّرا.

وهذه ميزة فطرية عند الإنسان، تشكّل أحد مقتضيات هدايته التكوينية. وبالالتفات إلى القدرة والاختيار اللّذين يمتلكهما الإنسان فإنه يستطيعُ أن يعمل خلاف مقتضيات فطرته وخلاف الهداية التكوينية، فيُرجّح ميلاً أو نزعة أو مطلباً على سائر ميوله ونزعاته ومتطلباته الأخرى؛ ولهذا السبب فهو يحتاج إلى الهداية التشريعية والقانون الإلهي من أجل أن ينتخب ويختار أفضل السبُل.

وبعبارة أُخرى، إنّ الانسجام والتناغم بين المصالح الفردية والمصالح الاجتماعية بدون الهداية التشريعية أمر غير ممكن.

ومع الأخذ بعين الاعتبار نظرية «الاستخدام»، وكيفية إقرار الانسجام والتناغم بين المصالح الفردية والمصالح الاجتماعية في النظام الاقتصادي الإسلامي، يمكن التوصّل إلى أنّه من الممكن توضيح البناء الهيكلي في النظام الاقتصادي وفق مبنى المصلحة الشخصية بشقيها المادي والمعنوي.

المدخل التأسيسي

إنّ إحدى المسائل الأساسية والمهمة التي لا تجد جميع الأنظمة

الاقتصادية مهرباً دون الخوض فيها، هي مسألة كيفية تحقيق الانسجام والتناغم ما بين المصالح الفردية والمصالح الاجتماعية، والتي تشكّل بدورها أساساً ومبنى من أجل توضيح البناء الهيكلي في كل نظام اقتصادي.

فعلى سبيل المثال، يتمُّ الانسجام والتناغم في النظام الرأسمالي عن طريق السير وراء المنفعة الشخصية، بناءً على الاستدلال القائل بأن «الفرد الذي يقدّم مصالحه الفردية على المجتمع، يدرك بأن توجهه نحو منافعه الشخصية يقوده بشكل طبيعي أو حتى بنحو الضرورة، باتجاه ذلك العمل الذي يُلحظ بسببه مصلحة المجتمع بأقصى حدٍّ ممكن»[1].

وبعنوان كونه نظاماً اقتصادياً، واجه النظام الاقتصادي الإسلامي هذه المسألة أيضاً وكان له جوابه الشافي بشأنها، حيث حدّد الدور الحاسم لقضية «معرفة الله» في صوغ هذا الجواب، ففي المرحلة الأولى، الاعتقاد أو عدم الاعتقاد بوجود الخالق الموجود، وفي المرحلة الثانية تحديد مسألة «المعرفة بالله» وأثرها على المؤمنين بالله تعالى، فإنّ لها مدخلية كاملة في كيفية الإجابة عن هذه المسألة.

بناءً على المذهب الطبيعي في مسألة «معرفة الله»، أو ما يعرف باسم «المذهب الربوبي» (Deism) ـ هذا المذهب الذي يرى أنّ الله تعالى خلق عالم الوجود ثم تنحّى جانباً، ومن بعد عملية الخلق لم يعد يتدخل مطلقاً في مجريات الأحداث، وأوكل شأن ومسؤولية تدبير عالم الوجود هذا إلى القوانين الطبيعية ـ أوكلت عملية إيجاد الانسجام والتناغم بين

(1) أنطوني آربلاستر، ظهور وسقوط ليبراليسم غرب، ص48. ترجمة مخبر، طهران، نشر مركز، 7631 هـ. ش.

المصالح الفردية والمصالح الاجتماعية إلى القوانين الطبيعية أيضاً، فليس هناك من حاجة لتدخل الله وربوبيته وهدايته التشريعية. فالعقل البشري كاف في تأمين السعادة البشرية. وكحد أقصى تكمن الحاجة فقط إلى التقنين البشري، وإن كان بالطبع هناك بعض الأفراد ممن ذهب إلى أكثر من ذلك، من أمثال الدكتور «كنه» وحتى «آدم سميث»، فهم لا يرونَ حاجة للتقنين البشري، بل إنّ الإنسان من وجهة نظرهم لا يملك صلاحية التقنين والتشريع، وتكفي الطبيعة أو «اليد الخفية» وحدها في أن تحقّق كلّ عمل تريده[1].

وأما على أساس نظرية «معرفة الله» في الرؤية الإلهية ـ عموماً ـ وفي رؤية الدين الإسلامي ـ خصوصاً ـ المبنية على الاعتقاد بالخالقية والربوبية التكوينية والتشريعية الإلهية، فالله تعالى هو خالق عالم الوجود، وهو أيضاً ربه ومدبره، بل القائم على تدبيره في كلّ لحظة. من هنا، تلعبُ الربوبية أو الهداية التشريعية ـ إضافة إلى الربوبية أو الهداية التكوينية ـ دوراً مهماً في إقرار الانسجام والتناغم بين المصالح الفردية والاجتماعية.

ولأجل الحصول على الجواب المشار إليه، في ضوء الرؤية الإسلامية، يجب في البداية أن نولي عنايةً لبحث الخالقية والربوبية ـ أو الهداية الإلهية ـ ومن ثمَّ نخوض في بحث «منشأ الحياة الاجتماعية».

وهذا البحثُ الأخير، بما أنه يُناقش ويعرض أسباب كون الإنسان

---

(1) حسين نمازي «مقايسة آموزهء خدا شناسي در شكل گيري نظام اقتصاد إسلام وسرمايه داري»، مجلة الاقتصاد (فارسي)، جامعة الشهيد البهشتي، العدد الثاني، صيف عام 2731 هـ. ش.

موجوداً يعيش في إطار حياة اجتماعية، هو الذي سيوضح بوجه أساسي جواب المسألة المطروحة.

في هذه المقالة سوف نسعى كي نبيّن على أساس النظرية المشار إليها ـ والتي هي نفسها نوعٌ من أنواع التفسير لمنشأ الحياة الاجتماعية، الذي يلحظ الربوبية والهداية التكوينية ـ وعلى أساس الربوبية والهداية التشريعية، بحث الانسجام والتناغم بين المصالح الفردية والمصالح الاجتماعية، ومن ثم نوضح ـ على أساسها أيضاً ـ البناء الهيكلي للنظام الاقتصادي الإسلامي.

وانطلاقاً من أن المرحوم العلّامة الطباطبائي قد طرح هذه المطالب وبيّنها في أبحاثه التفسيرية، وإلى حدٍّ ما في الأبحاث الاجتماعية، فإننا لا ندّعي أنّ جميع النتائج التي تُستفاد مَن بحث الانسجام والتناغم بين المصالح الفردية والاجتماعية في النظام الاقتصادي الإسلامي، وبحث بنائه الهيكلي، قد كانت ملحوظة من قبله وموردًا لعنايته، بل المدّعى هو أنّ هذه النتائج مستنتجة من كلمات العلامة.

الخالقية والربوبية الإلهية

من جملة الأسئلة التي تطرح في مجال خالقية الله تعالى هو هذا السؤال:

ما المقصود من القول: إنّ عالم الوجود مخلوق لله؟ هل المقصود هو أن الله خلقَ العالم أو المادة الأولى لعالم الوجود بكيفية خاصة، ثم تنحّى جانباً لكي تأخذ جميع الظواهر والموجودات بالظهور والتواجد بالتدريج دونما حاجة إلى خالق الوجود، وبشكل طبيعي على أساس قوانين العليّة والمعلولية الموجودة في عالم الطبيعة؟

أم أنّه بالإضافة إلى خلق المادة الأولى لهذا العالم قد ارتبط به تعالى وجود جميع الظواهر خلال كلِّ مقطع ومرحلة، وهذا الخالق الموجد هو في كل لحظة في حالة من الخلق والأمر؟

من جانب آخر، وعلى المستوى النظري، من الممكن أن يفكك ذهنياً ـ من جهة المفهوم ـ بين خلق العالم وبين تدبير أموره. فيُقال إنّ خلق موجود يمثل مرحلة، وإدارة ذلك الموجود بعد خلقه تمثل مرحلةً أُخرى، لذا يُطرح هذا السؤال بشأن المرحلة الثانية ـ أي مرحلة التدبير بعد الخلق ـ وهو: هل أن الله تعالى عندما خلق العالم أوجد فيه نظاماً يستطيع معه ـ وحتى النهاية ـ أن يقوم أو يبقى بشكل مستقل وذاتي دون تدخل من الخالق؟ أم أنّ لله في كلّ لحظة حضوراً تدبيرياً في جميع حوادث العالم؟[1]

في النظرة التوحيدية، وبناءً على التوحيد في الخالقية، يُعتبر عالمُ الوجود بكلِّ موجوداته عين الفقر والحاجة إلى الله تعالى، ولا استقلالية له عن الذات الإلهية مطلقاً.

ولهذا فالخالقية والاستقلالية منحصرة بالله، وإن كان للموجودات الأخرى نحو من الخالقية في إطار العلية والمعلولية، فليس ذلك في عرض الخالقية الإلهية، إذ لا خالقية استقلالية لهم، وإنما تقعُ خالقيتُهم في طول الخالقية الإلهية، أي أن الظواهر التي تبرز إلى حيّز الوجود تحت قانون العليّة والقوانين الطبيعية ـ أعم من أن تكون علّة أو معلولاً ـ هي جميعاً مخلوقة لله سبحانه وتعالى ومحتاجة إليه.

---

(1) محمد تقي مصباح اليزدي، معارف قرآن، قم، مؤسسة در راه حق، 1376 هـ.ش، ص97.

بعبارة أخرى، نفسُ هذا الإله الذي أوجد الخلق الأول أو مادة العالم الأُولى مباشرة وبلا واسطة قد خلق أفعال ومخلوقات المخلوق الأول بواسطة الخلق، وحتى لو كان هناك آلاف الوسائط في البين، فجميعها تعد مخلوقة لله تعالى.

وببيان فلسفي، «علّة العلّة علّة، ومعلول المعلول معلول». صحيح أنّ كلَّ علة تتمتّع بالنسبة إلى معلولها بنوع من الاستقلالية النسبية، لكنّ جميع العلل والمعلولات هي عين الفقر والحاجة إلى الله تعالى، ولا استقلال لها عنه مطلقاً.

ولذا، تنحصر الخالقية الحقيقية والاستقلالية بالله، وجميع الموجودات في كلّ شؤونها وحالاتها وفي جميع الأزمنة محتاجة له، ومن المحال أن يكون موجود ما مستغنياً عنه في شأن من شؤونه الوجودية[1].

بناءً عليه، ليس صحيحاً أنّ الله تعالى يتنحّى جانباً بعد أن يخلق مادة العالم الأولى، بل إن الخالقية الإلهية هي أمر مستمر وأزلي الدوام.

لو نظرنا إلى عالم الوجود، وإلى نوع الرابطة بين الخالق الموجد ومخلوقاته، وتطلّعنا نحوه بتأمل فلسفي، سوف يتّضح لنا أنّ «المخلوقات، ليست في أصل وجودها وظهورها محتاجة إلى الله تعالى فقط، بل إن جميع شؤونها الوجودية متعلقة ومرتبطة بالله تعالى، وليس لها أي شكل من أشكال الاستقلالية، وهو يتصرف فيها كيف يشاء، ويدبّر أمورها. وعندما تؤخذ حقيقة هذه العلاقة بعين الاعتبار، يُنتزع

---

(1) محمد تقي مصباح اليزدي، **المنهج الجديد في تعليم الفلسفة**، ترجمة عبد المنعم الخاقاني، قم، انتشارات إسلامي، 1409 هـ. ق، ص413.

مفهوم الربوبية، الذي لازمه تدبير الأمور. وله مصاديق عديدة، مثل الحفظ والرعاية، الحياة والموت، الرزق، الإيصال إلى الكمال، الإرشاد والتوجيه، إصدار الأمر والنهي. (ومن هنا ينتزع مفهوم «الهداية» من مفهوم «الربوبية»، وفي الحقيقة إن الهداية تتلازم مع الربوبية)»[1].

ولو أمعنّا النظر في مفهومي «الخالقية» و«الربوبية» فسوف يتضح: «أنهما متلازمان، ومن المحال أن يكون ربّ العالم غير خالقه. فنفس من يُوجدُ المخلوقات بمميزات خاصّة ويجعلها مرتبطة فيما بينها، هو من يحفظها ويديرها ويدبّر أمورها. وفي الحقيقة، إن مفهومي «الربوبية» و«التدبير» ينتزعان من كيفية إيجاد المخلوقات، والعلاقة القائمة بينها»[2].

«بناءً على ذلك فإنّه وإن خلق الله ـ بمقتضى العالم والحكمة ـ الموجودات بنحو موزون، وبقدر معلوم، ودون خلل، إلاّ أنّ عالم الوجود في الوقت نفسه، لا يستغني بعد الخلق عن تدخل الخالق بأي شكل من الأشكال، يضاف إلى ذلك أنّ الله ـ وخلافاً للدور الانفعالي الذي يلعبه المؤسسُ المتقاعد في «المذهب الربوبي» (Deism) ـ يقومُ بدور فعّال ويتولى بعد الإيجاد مسؤولية (الربوبية) والهداية»[3].

الربوبية ـ إجمالاً ـ على نوعين: الربوبية التكوينية، والربوبية التشريعية. في الربوبية التكوينية تهتدي الموجودات وتتحرك بواسطة قوة باطنية قد أُدعت في بنيتها الوجودية. من هنا تشمل الربوبية التكوينية إدارة أمور جميع الموجودات، وتأمين احتياجاتها؛ وبكلمة واحدة: «إبداع

(1) محمد تقي مصباح، آموزش عقايد، الطبعة الثانية، مؤسسة الإعلام الإسلامي، 1377 هـ. ش، ص83.

(2) المصدر نفسه، ص84.

(3) حسين نمازي، مصدر سابق، ص18.

حركة عالم الوجود»[1]. وأمّا الربوبية التشريعية، فقد كانت من الخارج، بتعبير آخر: الهداية الخارجية.

إذاً، «الربوبية التشريعية التي تختص بالمخلوقات المختارة، وتشمل مسائل من قبيل إرسال الأنبياء (ع)، وإنزال الكتب السماوية، وتعيين الوظائف والتكاليف، وجعل الأحكام والقوانين»[2]. ومن هذه الزاوية، يتكوّن مفهوم «الهداية التشريعية».

وجديرٌ بالاهتمام أنّ مفهوم الربوبية التكوينية والتشريعية، ومفهوم الهداية التكوينية والتشريعية هما وجهان لعملة واحدة. ففي الوقت نفسه الذي يدبّر الله تعالى أمور الموجودات، يقوم بإرشادهم وهدايتهم للسّبُل الصحيحة التي تدار أمورهم بالسير عليها بأفضل صورة.

في الحقيقة، لقد سخَّر الله تعالى قوتين من أجل إدارة شؤون المخلوقات ذات الشعور والاختيار: إحداها القوة الباطنية، والأُخرى القوة الخارجية، هاتان القوتان دليل ـ من جهة ـ على وجود القوة المدبّرة التي تسيطر على الموجودات وتدبّر شؤونها؛ ومن هذه الزاوية ينتزع مفهوما الربوبية التكوينية والتشريعية، ومن جهة أخرى، تتعرّف الموجودات بواسطة هاتين القوتين على طريقها نحو المستقبل؛ ومن هذه الزاوية يُنتزع مفهوما الهداية التكوينية والتشريعية.

والمتحصّل أنّ «الربوبية الإلهية المطلقة تعني أنّ المخلوقات في جميع شؤونها الوجودية مرتبطة بالله تعالى، كما أنّ لها ارتباطاً وتعلّقاً

(1) محمد تقي مصباح اليزدي، آموزش عقايد، ص83.
(2) المصدر نفسه، ص84.

بينها، حيث تنتهي في خاتمة المطاف كلّ هذه الارتباطات بالخالق، وهو الذي يدير أُمور بعض المخلوقات بواسطة بعضها الآخر، وهو الذي يرزق بعض المرزوقين بواسطة الرزق الذي يخلقه، وهو الذي يهدي الموجودات ذات الشعور، بالوسائل الباطنية (كالعقل وسائر القوى الإدراكية)، أو بالوسائل الخارجية (كالأنبياء والكتب السماوية). وهو الذي يضع للمكلّفين أحكاماً وقوانين، ويعيّن لهم وظائف وتكاليف»[1].

منشأ الحياة الاجتماعية:

وربما يمكن القول: إنّ الإنسان بوجه عام على امتداد التاريخ وبقدر ما يستطيع أن يستحضر سوابقه التاريخية، كان دوماً يعيش بصورة جماعية، وضمن أقوام وجماعات، كالأسرة، والعشيرة، والقبيلة، والقرية، والمدينة، والبلد الواحد. ولم يجد نفسه وحيداً أو منفصلاً عن الحياة الاجتماعية أبداً، سوى في موارد استثنائية بل ـ وأكثر من ذلك ـ لقد وجدَ نفسه دائماً ضمن الحياة الاجتماعية، أو جزء من مجموعة، وكان يبحث عن هويته في إطار الهوية الجمعية.

هنا، يطرح هذا السؤال، ما هو منشأ هذه الحياة الاجتماعية وللإجابة عن السؤال طُرحت أربع نظريات:

طبقاً للنظرية الأولى، لا تعتبر الحياة الاجتماعية أمراً طبيعياً قد نشأ من الطبيعة الإنسانية، بل كانت أمراً اضطرارياً، حيث هناك عوامل من قبيل الماء والهواء، والمسكن، ومحيط العيش، وغير ذلك قد جعلت التوجه نحو الحياة الجماعية أمراً لا مفرّ منه.

---

(1) المصدر نفسه، ص84.

وعليه، لا تعتبر الحياة الاجتماعية والمجتمع المدني هدفاً أصيلاً وأولياً بالنسبة للإنسان، بل هي هدف ثانوي ومجرد وسيلة من أجل رفع الاضطرار.

على أساس النظرية الثانية، الحياة الاجتماعية هي أمر طبيعي، نشأ من الطبيعة، لكن ليس من الطبيعة الفطرية والإنسانية للإنسان، بل من طبيعته الحيوانية وغرائزه.

بعبارة أخرى: دفعت الحاجات والضرورات البشرية الأولية، والتي يطلقون عليها تسمية (الدوافع الفيزيولوجية) الإنسان ـ بعنوانها دوافع باطنية ـ نحو الارتباط والالتحاق بالمجتمع، لكن أيضاً تعتبر الحياة الاجتماعية هدفاً ثانوياً، وقد ظهرت بهدف تأمين هذه الاحتياجات قدر المستطاع.

بناءً على النظرية الثالثة، فإنّ الحياة الاجتماعية أمر طبيعيّ يتناسب مع الطبيعة العقلانية للإنسان، حيث قد رجّح الفكر والتعقل والشعور الفطري للإنسان الحياة الاجتماعية على الحياة الانفرادية واختارها؛ وبما أنّ هذه الحياة قد نشأت من الجهة الإنسانية للإنسان، فهي تمثّل هدفاً وغاية أصيلة.

في النهاية، ترى النظرية الرابعة بأنّ جذور الحياة الاجتماعية تكمن في النزعات والميول والانجذابات، وفي العواطف وعشق الإنسان للإنسان. وطبق هذه النظرية، يعدّ الاجتماع والحياة الاجتماعية هدفاً أوليّاً وطبيعياً[1].

---

(1) هيئة التحرير في مؤسسة نهج البلاغة، مسائل جامعة شناسي از ديدگاه إمام علي(ع)، مؤسسة مكاتباتي نهج البلاغة، 1373هـ.ش، ص37.

من بين هذه النظريات الأربع لم تجد النظرية الأُولى مكاناً بارزاً بين المفكرين والعلماء المسلمين، لكنهم تداولوا دائماً النظريات الثلاث اللاحقة، ولا سيما النظريتان الثانية والرابعة، واستند كلّ واحد من العلماء المشهورين كالفارابي، وابن خلدون، والعلاّمة الطباطبائي والشهيد المطهري، إلى إحدى هذه النظريات. على سبيل المثال، من الممكن أن ننسب النظرية الثانية إلى العلاّمة الطباطبائي وابن خلدون، والنظرية الرابعة إلى الشهيد االمطهري، والطرح الملفّق من النظريتين الثانية والثالثة إلى الفارابي.

على أساس النظرية الثانية، طرح العلاّمة الطبابائي تحليلاً لكيفية تكوّن الحياة الاجتماعية والذي اشتهر باسم نظرية «الاستخدام». فبعد أن بحث وحقق بشأن إدراكات الإنسان، كتب يقول:

«فقد تبيّن أنّ لنا علوماً وإدراكات لا قيمة لها إلا العمل (وهي المسماة بالعلوم العملية)... والله سبحانه ألهمها الإنسان ليجهزه للورود في مرحلة العمل...»[1].

ويضيف العلاّمة قائلاً:

«... ومن جملة هذه الأفكار والتصديقات، تصديق الإنسان بأنّه يجب أن يستخدم كلّ ما يمكنه استخدامه في طريق كماله، وبعبارة أخرى إذعانه بأنّه ينبغي أن ينتفع لنفسه، ويستبقي حياته بأيّ سبب أمكن، وبذلك يأخذ في التصرف في المادة، ويعمل آلات من المادة وأدوات

(1) السيد محمد حسين الطباطبائي، تفسير الميزان، بيروت، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، 1973م 1393هـ.ق، ج2، ص115.

يتصرف بواسطتها في المواد الأخرى، وللغرض نفسه، يتصرف ثانية بأنواع الحيوان، ولا يقتصر على سائر الحيوانات، بل يقدم على استخدام سائر أفراد نوعه من الآدميين، فيستخدمهم كلّ استخدام ممكن، ويتصرف في وجودهم وأفعالهم بما يتيسّر له من التصرف. . .»[1].

بنظر العلاّمة، الاستخدام والاستفادة من الغير أمرٌ ناشئ من الطبيعة الإنسانية. ولهذا، عندما واجه الإنسان أبناء جنسه، لم يقم باستثنائهم، لأنّ هذه الطبيعة الجماعية والمسرية ـ أي الاستفادة من الغير واستخدامه، وإن كان هذا الغير هو ابن جلدتها ـ مرافقة دائماً لأفراد البشر في سعيهم لتأمين منافعهم. بناءً عليه، لا يمكن عدُّ ذلك أمراً غير طبيعي، بل يستند شئنا أم ابينا إلى الطبيعة البشرية.

ما يترتّب منطقياً على وجهة نظر العلاّمة (ره) هو أن هذه الخاصية الطبيعية ليست أمراً مذموماً ومعيباً، إذ إنّ أيّاً من الطبائع في باطن الإنسان لم تودع جزافاً وبلا فائدة.

وبحسب الأصل فإنّ مقتضى النظام الأحسن هو أنّ الخالق الموجود قد أودع في وجود مخلوقه المتكامل كلَّ خاصية وغريزة وطبيعة لهدف خاص، وبغرض تجهيز مخلوقه في ما يتعلق بالحركة نحو كماله المنشود. من هنا، ودون أدنى شكّ، يعدُّ قانون الاستخدام أحد مقتضيات الطبيعة الإنسانية، ولهذا السبب لا يقع في دائرة المدح والذم الأخلاقي.

هنا يطرحُ هذا السؤال: هل يُعتبر قانون الاستخدام أحد مقتضيات الطبيعة الإنسانية بنحو مباشر وبلا واسطة، بحيث شغلت هذه الفكرة

---

(1) المصدر نفسه، ج2، ص116.

ذهن الإنسان أولاً، ثم على أثرها تكوّنت فكرة المجتمع والحياة الجماعية، أم أنّ الأمر بالعكس بحيث إنّ الإنسان بمشاهدته لأبناء جنسه، خطرت له فكرة المجتمع والحياة الجماعية أولاً ثم بعد ذلك شذّ عن مساره الطبيعي وأخذ يفكر بالمنفعة والاستغلال واستخدام الآخرين؟

ما يستفاد من بيانات العلاّمة الطباطبائي في **تفسير الميزان**، هو أنّ قانون الاستخدام كان أحد مقتضيات الطبيعة الإنسانية بشكل مباشر ودون واسطة، وتشكيل المجتمع فرَّع الاستخدام. وبعبارة أخرى، الاجتماع فرَّع الاستخدام، والتعاون فرَّع التنازل، والميل نحو الآخرين فرَّع الميل نحو الأنا.

يرى العلاّمة، أنّ توجه الإنسان إلى أبناء جنسه في سياق استمرار قانون الاستخدام والاستفادة من كل ما حوله في سبيل تأمين منافعه، قد جعله يسخر نفسه هو الآخر أيضاً. واجه مشكلة أساسية في هذا الطريق.

وقد كتب العلامة الطباطبائي في هذا الشأن قائلاً:

«غير أنّ الإنسان لما وجد سائر الأفراد من نوعه ـ وهم أمثاله ـ يريدون منه ما يريده منهم، صالحهم ورضي منهم أن ينتفعوا منه كما ينتفع منهم، وهذا حكمه بوجوب اتخاذ المدنية، والاجتماع التعاوني، ويلزمه الحكم استقرار الاجتماع بنحو ينال كل ذي حق حقه، ويتعادل النسب والروابط، وهو العدل الاجتماعي»[1].

في النهاية، ومن وجهة نظر العلاّمة، دفع الاضطرار الناشئ من قانون الاستخدام الإنسان كي يرضى بالحياة الاجتماعية والعدالة الاجتماعية، وبمحدودية حريته كذلك، لأنّه لولا الاضطرار لم يكن أي

---

(1) المصدر نفسه، ج2، ص117.

إنسان مستعداً للإنقاض من دائرة صلاحياته وحرياته، والحدّ منها، وكذا اعتبار الآخرين شركاء في حرية العمل.

من هذا المنطلق وبناءً على النظرية الثانية بشأن منشأ الحياة الاجتماعية، يبدع العلامة (رهـ) نظرية الاستخدام، حيث تشترك هذه النظرية ونظرية ابن خلدون ـ الذي مع قبوله للنظرية الثانية بشأن منشأ الحياة الاجتماعية، يؤكد على الحاجات الضرورية والجسمانية للإنسان، ويعتبر حيوانية الإنسان عامل مدنيته ـ كلاهما في اعتبار «حب الذات» فقط الأصل الأصيل والأوليّ للإنسان، أي بما أنّ الإنسان يحبّ نفسه ويميل إلى البقاء، فإنّه يرتبط بالآخرين ويلتحق بهم، ومن أجل أن يُحكمَ هذه الروابط فإنه يصرف النظر مضطراً ـ إلى حدٍّ ما ـ عن ثمرة عمله، كي يتمكن من الانتفاع بثمرة عمل الآخرين. وفي الحقيقة، فإنّه يقدم على نوعٍ من أنواع تبادل المصالح، من خلال هذا العقد أو التعامل، يعود بنفعٍ أكبر على نفسه.

بناءً على ذلك، يعدُّ «حبّ الذات» عند الإنسان منشأ استخدام الآخرين لمصلحته وسبب غضّ الطرف عن قسم من منافعه، بهدف إيجاد الحياة الاجتماعية والمجتمع المستقر.

وطبقاً لهذا المنطق، فإنّ أخذ ثمرة عمل الآخرين والاستفادة منهم هو مقتضى الطبيعة الأولية والتمايل الأولي في كلِّ فردٍ من أفراد البشر، وغضُّ الطرف عن الاستفادات والمنافع الشخصية هو أمر إكراهي وإجباري واضطراري يذعن له الإنسان فقط حينما يتوخّى منافع أكثر فيه[1].

---

(1) السيد محمد حسين الطباطبائي، **أصول الفلسفة والمذهب الواقعي**، قم، صدرا، لا تا، ج2، ص194 ـ 197.

غير أن نظرية العلاّمة الطباطبائي تواجه هذا الإشكال وهو: «أنّنا نرى في العلاقات الجماعية والاجتماعية للناس، حالات من الصميمية والإخلاص والتعالي على الذات والعاطفة، لا تفوحُ منها أدنى رائحة البحث عن المصلحة والجاه، والأنانية. في مثل هذه الحالة، أليس ـ وبمنتهى الإنصاف ـ من الواجب أن نقبل بأنّ هذه السلوكيات، وكحد أدنى، تتمتع بنفس القدر من الأصالة، والحقيقة، والاتصاف بالطبيعية، كتلك التي تتحلّى بها السلوكيات المتّصفة بطابع المصلحة، والمنفعة، بالطبع؟ وعلى هذا الأساس، هل من الممكن مجدّداً الاعتقاد بأنّ حبّ الذات، والاستخدام، وإرضاء «الدوافع الفيزيولوجية» هي الدوافع والميول الطبيعية والأصيلة الوحيدة في وجود الإنسان»[1].

ويبدو أنّ الإجابة عن هذا الإشكال من الممكن أن تكون على هذه الصورة:

إنّ جذر جميع غرائز الإنسان هو «الحبُّ الذاتي» الذي قد أخفي في داخله، والذي يعبِّرُ عن وجوده من خلال ثلاثة مظاهر أصيلة:

المظهر الأول: هو «حب البقاء» أو «حفظ الوجود» الذي يمثّل منشأ سلسلة من المساعي والجهود التي يُقدم عليها الإنسان. فأصل أنّ الإنسان يريد أن يبقى وتكون له الحياة الدائمة الخالدة هو «حبُّ الذات» هذا.

المظهر الأصيل الثاني والغريزة الأساسية الأخرى: هي «حبّ الكمال» بمعنى أنّ الإنسان بالإضافة إلى أنّه يرغب في أن يتمتّع بعمر

(1) هيئة التحرير في مؤسسة نهج البلاغة، مصدر سابق، ص60.

طويل أو خالد، هو أيضاً «يحبُّ خلال هذا البقاء ومضي العمر، أن يترقّى يوماً بعد يوم، وأن يكون مسير حركته تكاملياً».

المظهر الثالث الأصيل لهذه الغريزة الأساسية في وجود الإنسان: هو «البحث عن اللذة» و«طلب السعادة». فالإنسان يرغب في أن يكون سعيداً دائماً، وفي أن يمضي حياته في رخاء وسرور[1].

هذه الغرائز الثلاث قد نشأت من أصل واحد ـ أي حب الذات ـ وهي بنفسها منشأ للعديد من الأفعال الإنسانية المختلفة.

بالالتفات إلى ما تقدّم، يمكن القول: إنّ «أعمال الإنسان فطرياً تنبعُ من الرغبة في رفع النقص وتحصيل الكمال، والدافع لإنجازها هو التخلّص من العناء والألم ونيل اللّذة التي يتمناها، سواء كان العمل الذي يقوم به هو نشاط وفعالية نفسية أو ذهنية محضة، أم تصرف في المواد والأشياء الخارجية؛ وحتى في المورد الذي يقوم بالعمل فيه لأجل منفعة الآخرين، فإن الدافع الأصلي هو رفع العناء والألم أو الحصول على اللذة، وكأنّ هذا العناء قد حصل على أثر انزعاج الآخرين وتضايقهم، أو كأن هذه اللذة تحدث على أثر سرور الآخرين»[2].

يعتقد الأستاذ الشيخ محمد تقي المصباح اليزدي بأنّ الإنسان يستطيع بواسطة الأسس الفطرية التي منحه الله تعالى إياها، أن يؤثر في الآخرين ويستخدمهم لمصلحته، وهذا الأمر بدوره ينقسم إلى قسمين: مطلوب وغير مطلوب.

(1) محمد تقي مصباح اليزدي، **أخلاق در قرآن**، تحقيق محمد حسين اسكندري، قم، مؤسسة الإمام الخميني (رهـ)، ج2، ص42 ـ 43.

(2) محمد تقي مصباح اليزدي، **خود شناسي براي خود سازي**، قم، مؤسسة (در راه حق)، لا تا، ص119.

المطلوب هو ما كان من قبيل التعاون، ويطرحُ الأستاذ الآية الثانية والثلاثين من سورة الزخرف للإشارة إلى هذا المطلب، حيث يقول الله تعالى: ﴿أَهُمْ يَقْسِمُونَ رَحْمَتَ رَبِّكَ نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُم مَّعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِّيَتَّخِذَ بَعْضُهُم بَعْضًا سُخْرِيًّا وَرَحْمَتُ رَبِّكَ خَيْرٌ مِّمَّا يَجْمَعُونَ﴾ ثم يقول في توضيحها:

«يمتلك البعض قدرة بدنية أكبر، والبعض ذكاءً أكثر، والبعض تدبيراً أشد... وهذا الأمر هو مقتضى الحكمة الإلهية. وتؤدّي الاختلافات إلى أن يحتاجوا أو يشتاقوا لبعضهم البعض، وفي النتيجة، تنشأ الحياة الاجتماعية بعلاقاتها وارتباطاتها المتنوعة، ولعلّ هذا الأمر هو من القضايا المهمة التي أشار إليها القرآن الكريم باعتباره أكثر اتصالاً بعلم الاجتماع، بمعنى أنّ سرّ ظهور المجتمع يكمن في حاجة الناس لبعضهم البعض»[1].

بناءً على ذلك، وبالاستناد إلى النظرية الثانية، يتفرّعُ «الاهتمام بالآخرين» على «الانانية»، و«محبّة الغير» على «محبة الأنا» في كلّ من بحث منشأ الحياة الاجتماعية ونظرية الاستخدام. فالفردُ يحبُّ نفسه ويطلب منفعتها، وعندما يطلب ذلك يهتم لوجود الآخرين؛ لأن الآخرين يمثّلون مصادر لتأمين حاجته، بتعبير آخر، بما أنّ للفرد الإنساني حاجات ماديّة ومعنوية، وبالأخص حاجات عاطفية، وهذه الحاجات العاطفية تؤمّن فقط عن طريق الارتباط بالآخرين وبواسطتهم ـ لهذا السبب ـ فهو يطلب الآخرين.

---

(1) محمد تقي مصباح اليزدي، **معارف قرآن**، قم، مؤسسة (دار راه حق) 1367هـ.ش، ص419.

وهنا، من الضروري الإشارة إلى عدّة نقاط:

النقطة الأولى: إنّ الفرد الإنساني وإن كان يهتمُّ إلى وجود الآخرين بسبب حاجاته، و«محبة الغير» تمرُّ عبر «محبة الأنا»، لكن يجب الالتفات إلى أنّه من الممكن أن تصدر من الناس والأفراد في سياق إرضاء وتأمين هذه الحاجات، سلوكيات متأثرة بشدّة بالنظام الأخلاقي المحيط ونوع التربية والمعرفة التي يجدها الفرد في محيطه الاجتماعي تعتبرُ مؤثرة جداً في بروز الفعل على تلك الحاجات. فالشخص الذي قد تربّى بنحو يبحث فيه عن كماله ولذّته ومنفعته الشخصية من خلال الارتباط والاتصال بالآخرين ومحبّتهم ومعونتهم، مثل هذا الشخص يستمتع بإظهار التعلق الشديد والمحبة للآخرين، ويرى منفعته ومصلحته في ذلك.

وبالعكس، إنّ الأشخاص الذين قد تربّوا بنحو تضافرت معه معلوماتهم ومعارفهم بشأن أنفسهم والمجتمع والوجود بحيث يطلبون المنفعة واللذة من أمور منحصرة بالمسائل الشخصية والفردية ـ وهذه المسائل تتصف هي أيضاً بطابع مادي ونفعي تام ـ مثل هؤلاء لا يكسبون لذةً ومنفعة جرّاء المحبّة وإظهار المودّة الشديدة للآخرين، أو أنّهم يشعرون باللذّة والانتفاع بدرجة أقلّ.

من الممكن لتعابير مثل «الرؤية»، «الإحساس» وغيرهما، والتي قد استخدمت هنا، أن تعكس المسألة في صورة مسألة ذهنية ونفسية، وداخل إطار الذهنيات الفردية. لكن يجب الالتفات إلى أنّ هذه الأمور الذهنية والنفسية هي أمور واقعية وعينية، توجد في أذهان وأرواح عناصر المجتمع وأجزائه بعنوانها واقعيات خارجية ـ الأفراد أيضاً بعنوانهم أجزاء

المجتمع هم أمور واقعية وعينية ـ وتقوم بالتأثير على السلوكيات الخارجية والعينية.

بعض هذه السلوكيات تمثّل في موضوع علم الاقتصاد من جهة، وموضوع النظام الاقتصادي من جهة أخرى.

الأول: مسؤول عن تعريف وإيضاح السلوكيات الخارجية.

والثاني: مسؤول عن منح هذه السلوكيات شكلها. بتعبير آخر، النظام الاقتصادي يمثّل الصانع للسلوك وعلمُ الاقتصاد هو علم السلوك في دائرة النشاطات المعيشية.

النقطة الثانية: وهي أنّ الميل نحو اللّذة ورغد العيش وطلب الراحة هو أمر فطري، وأنّ الخالق الموجد قد أودعه في طينة جميع الناس. وهذا الميل الفطري متوافق مع الفرار من العناء والألم والتعب. «إنّ كونَ هذا الميل فطرياً معناه أنّ البناء الذي يشكل الروح والنفس الإنسانية قد خُلقَ بنحو لا يكون الإنسان قادراً معه على النفور والفرار من اللذة، ويكون بدلاً من ذلك طالباً للعناء والمشقة والشدّة؛ أي أنّ ميله نحو اللّذة ورغد العيش، وعدمَ ميله نحو الألم والعناء والمشقة، ليسا أمراً اختيارياً بالنسبة إليه، بل قد أودعا فيه بشكل تكويني»[1].

النتيجة المنطقية لهذا الأمر هي أنّ أصل هذا الميل انطلاقاً من كونه غير اختياري، لا يتّخذ مكانه تلقائياً في المجال الأخلاقي، وليس صحيحاً لشخص أن يقع عُرضة للمدح أو الذمّ لمجرد أنّه طالبٌ للذة ورغد العيش، أو فارٌ من الألم والعناء.

---

(1) محمد تقي مصباح اليزدي، **أخلاق در قرآن**، ج2، ص187.

المدح والذمّ هما أمران محصوران في دائرة الأفعال الاختيارية للإنسان، والتي تتخذ لنفسها معنى حيثما يكون للإرادة والاختيار الإنساني دور في بروز السلوكيات والتبعات المترتّبة عليها. ولهذا السبب: «فإنّ **جميع الأنظمة الأخلاقية، قد قبلت مبدأ «اختيار الإنسان» بعنوانه أصلاً** موضوعياً، إمّا بشكلٍ صريح، أو أنّ قبول هذا الأصل قد استُبطِن في داخلها»[1]. ولهذا فهي قد قبلت هذا الأمر إمّا تصريحاً أو تلويحاً، بحيث إنّ الإنسان لو كان مجبوراً في أعماله ولم يكن مختاراً في صناعة مصيره، لما كان لتوجيه الأمر والنهي إليه ولما يجب وما لا يجب أيّ معنى بالنسبة له؛ وفي النتيجة، فإنّ مدحه وذمه هو التالي بلا أي معنى.

إنّ ما يستحق ـ في الواقع ـ المدح والذم هي الوسائل والمناهج التي يختارها الإنسان من أجل إرضاء هذه الغريزة الفطرية، وفي المرتبة الثانية تأتي السلوكيات التي تنشأ من هذه المناهج. إنّ اختيار الطرق الخاطئة وعدم المعرفة الصحيحة ـ عدم المعرفة الذي يتعلق بالجاهل المقصر لا الجاهل القاصر ـ والتي يلعب فيها الاختيار الإنساني دوراً مهماً في سبيل إرضاء الرغبة بطلب اللذة أو الفرار من الألم والنقض هو الأمر الذي يستحقّ اللوم والذم. فإن اختار إنسانٌ طريقاً يضحّي فيه باللذة الدائمة على حساب اللذة المؤقتة، أو لأجل الفرار من الألم والعناء المؤقتين يوقع نفسه في بلاء الألم والعناء الدائمين، مثل هذا الاختيار هو الذي يستحق اللوم والذم؛ وبالطبع، عكس ذلك يستحق المدح والثناء.

النقطة الثالثة: وهي أنّ «السعادة أيضاً ليست أمراً منفصلاً عن اللّذة، ولا يوجد تفاوت ذاتي بينهما. فحقيقة سعادة وحُسن حظِّ الإنسان ترجع

---

(1) المصدر نفسه، ج1، ص21.

إلى لذّته الدائمة والشاملة»[1]. والشقاء وسوء الحظ أيضاً ليسا سوى الإصابة بالألم والعذاب والانزعاج الدائم والشامل. لهذا، من الممكن استعمال اللّذة والسعادة مترافقتين معاً، تماماً كما من الممكن استعمال الانزعاج والشقاء معاً كذلك. والآيات القرآنية تؤيد هذه المسألة، قال تعالى: ﴿مَثَلُ ٱلْجَنَّةِ ٱلَّتِي وُعِدَ ٱلْمُتَّقُونَ فِيهَآ أَنْهَٰرٌ مِّن مَّآءٍ غَيْرِ ءَاسِنٍ وَأَنْهَٰرٌ مِّن لَّبَنٍ لَّمْ يَتَغَيَّرْ طَعْمُهُۥ وَأَنْهَٰرٌ مِّنْ خَمْرٍ لَّذَّةٍ لِّلشَّٰرِبِينَ وَأَنْهَٰرٌ مِّنْ عَسَلٍ مُّصَفًّى وَلَهُمْ فِيهَا مِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِ وَمَغْفِرَةٌ مِّن رَّبِّهِمْ كَمَنْ هُوَ خَٰلِدٌ فِى ٱلنَّارِ وَسُقُوا۟ مَآءً حَمِيمًا فَقَطَّعَ أَمْعَآءَهُمْ﴾ [محمد: 15].

﴿يَوْمَ يَأْتِ لَا تَكَلَّمُ نَفْسٌ إِلَّا بِإِذْنِهِۦ فَمِنْهُمْ شَقِىٌّ وَسَعِيدٌ﴾ [هود: 105].

﴿فَأَمَّا ٱلَّذِينَ شَقُوا۟ فَفِى ٱلنَّارِ لَهُمْ فِيهَا زَفِيرٌ وَشَهِيقٌ﴾ [هود: 106].

﴿وَأَمَّا ٱلَّذِينَ سُعِدُوا۟ فَفِى ٱلْجَنَّةِ خَٰلِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ إِلَّا مَا شَآءَ رَبُّكَ عَطَآءً غَيْرَ مَجْذُوذٍ﴾ [هود: 108].

﴿لَا يَمَسُّهُمْ فِيهَا نَصَبٌ وَمَا هُم مِّنْهَا بِمُخْرَجِينَ﴾ [الحجر: 48].

يُلاحظ في هذه الآيات الكريمة، اقتران السعادة باللذّة، وذُكر الشقاء إلى جانب العناء والعذاب. فورود كلٍّ من الكلمتين معاً يفيد بأنّ اللذة والسعادة، أو الألم والشقاء، هما بمعنى واحد، ولا يوجد بينهما تفاوت. كذلك من الممكن القول إنّ الإنسان يسعى وراء نيل السعادة فطرياً في جميع فعاليّاته ونشاطاته، ومن جملتها الفعاليّات الاقتصادية، وهذا الأمر الفطري ليس فقط لا يعدّ محلاً للذم، بل لقد أيدته الآيات القرآنية أيضاً.

(1) المصدر نفسه، ج2، ص187.

لهذا السبب، من الممكن الاستنتاج بأنّ الهدف الخاص للنظام الاقتصادي في الإسلام، والذي يتعامل مع السلوكيات المعيشية لإنسان، هو تأمين السعادة وحسن الحظ الدنيوي بالنسبة للإنسان من الناحية الحياتية والمعيشية، وهذا الهدف الخاص بالطبع هو في سياق الهدف الأصلي والعام لكلّ النظام الإسلامي، الذي يهدف إلى توفير سعادة الإنسان الدنيوية والأخروية.

النقطة الرابعة: وهي أنّه من الممكن الإدّعاء بأنّ النفع واللذة، والضرر والألم، لا تفاوت كبيراً بينهما، وفي الواقع، كلاهما يملكان منشأً واحداً ومشتركاً.

ما يراهُ الإنسان ـ سواءٌ عن صوابية، وانطلاقاً من الوعي والمعرفة، أم بدافع الخطأ وعدم المعرفة والإدراك الصحيح ـ يجده باباً للذّة. وما يعتبره مضرّاً، يجده مصدراً للعناء.

النقطة الخامسة: وهي أنّ المفهوم المطروح هنا، والذي هو من الأمور المعنوية أو الذي يتحدث عن اللذة والنفع المعنويين، يختلف ـ إلى حدٍّ ما ـ عن المفهوم الرائج في اصطلاح العلوم التجريبية، خصوصاً علم الاقتصاد المتعارف.

فالمفهوم والقضية المطروحة هنا، والتي هي من الأمور المعنوية، قد لوحظت في ضوء التصوّر والرؤية الإلهية التي تشير إلى أنّ عالم الوجود يشتمل على الدنيا والآخرة، وعالم الآخرة هو عالم خالد وباق دوماً، ولا يقبل القياس إلى علم الدنيا أبداً. من هذا المنطلق تُفسَّرُ المنافع واللذائذ المعنوية أساساً بالالتفات إلى العالم المعنوي.

بحسب اللغة العلمية المتداولة، تُعتبر الأمور المعنوية عادةً أموراً

مرتبطة بالمسائل الروحية والنفسية للناس، وغالباً ما يكون المقصود من «اللذائذ المعنوية» تلك الطائفة من الأمور المعنوية المتّصلة بالعواطف والأحاسيس الإنسانية. ومن الواضح أنّ كلَّ فرد من البشر، سواء كان يحمل تصوراً إلهياً أم مادياً، يمتلك هذا النوع من الأمور المعنويةَ، أو هو على تماسّ مع هذا النوع من المسائل العاطفية والنفسية؛ لا أقلّه «بالقوة» إن لم يكن «بالفعل».

فمن الممكن لمتديّن مسلم أو مسيحيٍّ أن يستلذَّ بتحسّس نوع من المحبة، أو يرى لذاته مصالح معنوية ـ بهذا المعنى ـ بالمقدار نفسه الذي يمكن لفردٍ ملحدٍ كافر، يحمل تصوراً مادياً صرفاً، أنْ يستلذّ به.

بالطبع، إنّ مفهوم الأمور المعنوية المطروح هنا، وإن كان شاملاً لهذه العواطف والإحساسات واللذائذ أو المصالح التي يراها كُلُّ إنسان لنفسه، إلا أنّه أبعد من ذلك، وهذه الأمور ـ مفهوماً ومصداقاً ـ هي جزء حقيقته.

هنا يجب الالتفات إلى أنّ اكتساب اللذّة الروحية أو المنفعة المعنوية من أمرٍ حقيقي أو اعتباري لا يعني مطلقاً أنّ هذا الأمر هو من الأمور المعنوية. إنّ اللذائذ ـ سواء كانت جزء من تلك الفئة التي يسمّونها «مادية» أم جزءاً من الفئة المشهورة باسم «المعنوية» ـ هي أُمور على علاقة بالروح والنفس البشرية. وبعبارة أُخرى، إنّ الروح هي التي تكتسب الإحساس باللذّة أو الإحساس بالألم والعناء والانزعاج. ومن الناحية الفلسفية ـ على الأقل في مباحث الفلسفة الإلهية ـ وحتى في علم النفس، فقد ثبت في محلّه أنّ ذلك البُعد من وجود الإنسان الذي يدرك اللذّة والألم هو روح الإنسان وبُعدُه النفسي، وليس الجسم البشري

المادي. بناءً عليه، لا تعدّ اللذّة أو الألم، اللذان يصاب بهما الإنسان خلال علاقته بالموجودات والأُمور الخارجية، دليلاً على كون تلك الأمور أموراً معنوية.

التوفيق بين مصالح الفرد ومصالح المجتمع

الآن، حان الوقت لبيان مسألة كيفية إيجاد الانسجام والتناغم بين المصالح الفردية والمصالح الاجتماعية في النظام الاقتصادي الإسلامي، على أساس نظرية «الاستخدام»، وفي الحقيقة على أساس الهداية التكوينية.

بالنظر إلى نظرية «الاستخدام»، للعلاّمة الطباطبائي كلام في المجلّد من كتابه **أصول الفلسفة والمذهب الواقعي** في الممكن أن يمثّل جواباً عن عن سؤال: كيفية التوفيق؛ حيث يقول:

«وينبغي ألاّ يُساء تفسير كلمة الاستخدام وألا تُستغل استغلالاً منحرفاً، فنحن لا نقصدُ أنّ الإنسان يتميّز ـ بحسب طبعه ـ بأسلوب الاستغلال والاختصاص، ولا نريد أيضاً أن نقول: لمّا كان الإنسان مدنيّاً واجتماعياً بالطبع فإنّ الأرض وما عليها وما في جوفها هي للجميع، فيقوم أشخاص ـ من وراء ستار الاتحاد الدولي للعمّال وباسم حلّ التناقضات الداخلية ـ بقتل الأفكار الإنسانية وتربية حفنة من الناس الذين لا فكر لهم ولا إرادة ولا تأثير لهم على الإطلاق بما يجري في العالم من حُسن وقبح وبما ينبغي أن يؤدّي وما لا ينبغي»[1]. . . «بل نقول: إنّ الإنسان بهداية من الطبيعة والتكوين يطلبُ دائماً ومن الجميع ما يعود

---

(1) السيد محمد حسين الطباطبائي، **أصول الفلسفة والمذهب الواقعي**، ج2، ص168.

عليه بالنفع (اعتبار الاستخدام)، ولمنفعته يطلبُ النفع للجميع (اعتبار الاجتماع)، ولمنفعة الجميع يطلبُ العدل الاجتماعي (اعتبارُ حسن العدالة وقبح الظلم)، وبالتالي فإنّ الفطرة الإنسانية عندما تحكمُ بإلهام من الطبيعة والتكوين، فإنّه يكون حكماً عاماً ليس فيه حقد خاص لطبقة راقية، ولا عداء معيّن لطبقة متدنّية، بل فيه استسلام لحكم الطبيعة والتكوين في اختلاف الطبقات من حيث القرائح والاستعدادات، فهي تريدُ وضع كلِّ إنسانٍ في موضعه الذي يستحقه. . .»[1].

بناءً عليه ـ وبالنظر إلى توضيح العلّامة الطباطبائي لنظريّته آنفة الذكر، أي نظرية «الاستخدام» ـ من الممكن القول: إنّ التوفيق وتحقيق التناغم والانسجام بين مصالح الفرد والمجتمع يؤمّن عن طريق سعيه وراء منفعته ومصلحته (أي الإنسان)، وبالطبع رؤية منفعته في ضمن الجميع؛ أي أنّ أفراد البشر يطلبون منافعهم برعاية منافع الآخرين، وفي النهاية تؤمّن كذلك مصلحة المجتمع. وهذا إنما يحصل بواسطة الهداية الطبيعية والتكوين، وبعبارة أخرى، عن طريق الهداية التكوينية التي أودعها الله تعالى في وجود جميع المخلوقات ـ ومن جملتها ـ في وجود الإنسان.

وعليه، فالتوفيق بين المصالح الفردية والمصالح الاجتماعية يتحقّق بواسطة الهداية التكوينية الإلهية.

الهداية التشريعية

يوجد هناك تشابه بين نظرية «الاستخدام» والهداية التكوينية، والنتائج المترتبة عليها في ما يتعلق بكيفية إيجاد التناغم والانسجام بين

(1) المصدر نفسه، ج2، ص199.

المصالح الفردية والاجتماعية، ونظرية «اليد الخفية» أو الهداية الطبيعية «لآدم سميث».

لكن هل من الممكن الاكتفاء بالقول بما يتعلق بالنظام الاقتصادي للإسلام، وبمسألة التوفيق المشار إليها، بأنّ النظرية الإسلامية قريبة وشبيهة بنظرية «آدم سميث»، لينتهي الأمر عند هذا الحدّ، وبأنّه يتمّ (فيها) تحقيق الانسجام والتناغم بين المصالح الفردية والاجتماعية؟

يجب الاعتراف بأنّ الأمر ليس على هذه الصورة، وبأنّ المسألة لا تقف عند هذا الحدّ، والخطوات التي قُطعت حتى الآن ليست سوى خطوات على هذا الطريق؛ فعن طريق الهداية التكوينية والطبيعية، يُحلُّ فقط جزءٌ من مسألة التوفيق. بعبارة أخرى، تعدُّ الهداية التكوينية شرطاً ضرورياً من أجل إرساء هذا التناغُم والانسجام، إلا أنّها ليست كافية لوحدها أبداً، بل يوجدُ هناك شرط ضروري آخر، وهو جهاز التقنين والتشريع الإلهي؛ وبكلام آخر، الهداية التشريعية الإلهية التي ترافق الهداية التكوينية وتوازيها أهمية. وهذان معاً، يمثّلان شرطين ضروريين وكافيين لإيجاد التوفيق اللازم.

يمتلك الإنسان فطرياً نزعات وميول وقوى مختلفة، وإضافة إلى ذلك يمتلك الحرية والاختيار أيضاً. هذه الميول والقوى تتعارض في ما بينها، وبعضها يسلطُ الضوء على البعض الآخر منها. كذلك يمتلك الإنسان بعض الصفات التي من الممكن أن توصف بالسلبية. من هذه الصفات ما يلي:

1 ـ الإنسان ظلوم جهول[1].

(1) انظر سورة الأحزاب: الآية 72.

2 ـ عندما يرى نفسه مستغنياً فإنه يطغى[1].

3 ـ ضَيّقُ الأُفُق والنظر، وقتور[2].

4 ـ خُلق شديد الحرص[3].

الآن، وبالنظر إلى هذه الصفات والخصائص، وإلى القدرة الإرادية والاختيارية التي يتمتّع بها الإنسان من الممكن أن يختار مسيراً على خلاف مقتضى الطبيعة أو خلاف بعض ميوله، ويطغى في الواقع فوق طبيعته الأولية وشؤونه الفطرية. وعليه، يستطيع الإنسان أن يأبى ويتمرّد على مقتضى هذه الهداية التكوينية والطبيعية بإرادته واختياره.

من جانب آخر، وكما أشير سابقاً، كلُّ إنسان يريدُ أن يستخدم الناس الآخرين وينتفع من ورائهم. فإن أضفنا تفاوت الناس بحكم الضرورة، وبلحاظ الخلقة ومكان العيش والعادات الأخلاقية المستندة إلى ذلك سينجرُّ هذا التفاوت الضروري من حيث الشدّة والضعف إلى الاختلاف والانحراف عن مقتضيات الاجتماع الصالح والعدالة الاجتماعية. ولهذا يستفيد القويّ من الضعيف أكثر مما يفيد، والغالب يريد أن يستفيد من المغلوب، دون أن يعود عليه بفائدة أو نفع، ويلجأ المغلوبُ الضعيف في المقابل إلى التماس الحيلة والمكيدة والخدعة. فإذا قوي وغلب قابل ظالمه بأشدّ الانتقام[4].

هذا الصراعُ يؤول في النهاية إلى وقوع الهرج والمرج، ويهدد

---

(1) انظر: سورة العلق: الآية 7.

(2) انظر: سورة الإسراء: الآية 100.

(3) انظر: سورة المعارج: الآية 19.

(4) السيد محمد حسين الطباطبائي، **تفسير الميزان**، ج2، ص118.

المجتمع وأهداف الإنسان، ويُعرِّض فرصة تأسيس المجتمع ـ وفي نهاية المطاف ـ إنسانية الإنسان وسعادته للخطر ويدمرها.

بناءً على ذلك، وانطلاقاً من أنّ الإنسان يملكُ قدرة الاختيار، والحرية، ويستطيع أن يعمل خلافاً لمقتضى طبيعته وفطرته، يُصبحُ عرضةً لوقوع الاختلاف، مما يؤدي إلى تضييع سعادته ورفاهه. يقول تعالى في القرآن الكريم:

﴿وَمَا كَانَ ٱلنَّاسُ إِلَّآ أُمَّةً وَٰحِدَةً فَٱخْتَلَفُوا۟. . .﴾ [يونس: 19].

وفي توضيحه لهذه الآية، كتب العلامة الطباطبائي (قده) يقول:

«وهذا الاختلاف كما عرفت ضروري الوقوع بين الأفراد المجتمعين من الإنسان. . . وإن كان الجميع إنساناً بحسب الصورة الإنسانية الواحدة، والوحدة في الصورة تقتضي الوحدة من حيث الأفكار والأفعال بوجه، واختلافُ المواد يؤدي إلى اختلاف الإحساسات والإدراكات والأحوال، في عين أنها متحدّة بنحو، واختلافُها يؤدّي إلى اختلاف الأغراض والمقاصد والآمال، واختلافها يؤدّي إلى اختلاف الأفعال، وهو المؤدّي إلى اختلال نظام الاجتماع. وظهور هذا الاختلاف هو الذي استدعى التشريع، وهو جعلُ قوانين كلية يوجبُ العمل بها ارتفاع الاختلاف، ونيل كلِّ ذي حقٍّ حقه. .»[1].

من الواضح أن هدف هذا التشريع والتقنين من ناحية هو توفير الانسجام والتناغم بين الأشخاص بشكل فردي، وبين مصالح الفرد والأفراد الآخرين بشكل جماعي من ناحية أُخرى؛ وبعبارة أخرى، بين

(1) **تفسير الميزان**، ج2، ص118.

مصالح الفرد والمجتمع، إذ إنّ الاختلاف يحصل بسبب هذه المصالح.

وبما أنّ التقنين والتشريع البشري ناقصٌ في الحقيقة، فقد وضع الله سبحانه (الذي يعرفُ البشر أكثر من أنفسهم، لأنّه خالقهم) قوانين لهم، يصلحُ بواسطتها عقائد البشر وأخلاقهم من جهة، وينظمُ سلوكهم بها من جهة أُخرى.

من هنا، يُصبحُ معلوماً بأنّ تأمين الانسجام والتناغم بين المصالح الفردية والاجتماعية يحتاج إلى التشريع والتقنين الإلهي، وأن هذا الانسجام يقع فقط عن طريق التشريع الإلهي؛ وبعبارة أخرى، عن طريق الهداية التشريعية الإلهية.

والأسلوب الأوّلي الذي اتّبعه الإسلام من أجل ضمان تنفيذ هذه القوانين الإلهية وتسليم الناس في مقابلها، هو من خلال النظام التربوي للإسلام؛ فالإسلام يتّجه ليربّي الناس ـ بواسطة نظامه التربوي ـ بنحو يقدّسون فيه القوانين ويحترمونها طواعية، ومن أعماق أرواحهم وبكامل رضاهم، ويضمنون هم أنفسُهم تطبيقها وإجراءها.

في ضوء هذا الكلام يتضح أنّ إيجاد التناغم والانسجام بين مصالح الفرد والمجتمع، وتأمينها، ينبعُ في النظرية الاقتصادية الإسلامية من مصدرين:

المصدر الأول: المصدر الداخلي الباطني الذي أودع في باطن الإنسان، أي أنّ الهداية التكوينية والطبيعية قد جُعلت بنحو يطلبُ الإنسان معه منفعته دائماً (اعتبار الاستخدام)، ولأجل مصلحته يريدُ مصلحة الجميع (اعتبار الاجتماع) ولأجل مصلحة الجميع يطلبُ العدالة الاجتماعية.

المصدرُ الآخر: المصدر الخارجي، أي الهداية التشريعية؛ الجهاز الإلهي لوضع القوانين وتشريعها، والذي يؤدّي دوراً مهمّاً وأساسياً جدّاً في إيجاد هذا الانسجام والتناغم.

بناءً عليه، يؤمّنُ الإنسان من ناحية ـ وبشكل فطريّ وطبيعيّ ـ مصالح المجتمع خلال سعيه وراء مصالحه؛ وهذا أصلٌ يُقبل على أساسه القطاع الخاص في النظام الاقتصادي الإسلامي، وقد طُرح بشكل خاص وأفسحَ في المجال أمامه كي يتمكّن الأفراد من السعي وراء مصالحهم.

ومن ناحية أُخرى، يقدر الإنسان بحكم القدرة والاختيار والحرية العملية التي يملكها أن يقوم بأعمال خلاف طبيعته وفطرته، وأن يجرَّ المجتمع نحو الهرج والمرج.

لهذا، وبحكم الاضطرار، يصبحُ وجود جهاز التشريع الإلهي أمراً اضطرارياً مهماً؛ وهذا بدوره أيضاً يمثّل أصلاً لوجود القطاع العام في النظام الاقتصادي للإسلام.

البناء الهيكلي القائم على أساس المنفعة الشخصية المادية والمعنوية

اتضح مما سبق أن إيجاد التناغم والانسجام بين المصالح الفردية والاجتماعية في النظام الاقتصادي للإسلام يحصل بواسطة الهداية التكوينية، والتشريعية. في ضوء هذا، يبادر إلى الذهن سؤال جوابُه يترتب منطقياً على هذه المسألة:

والسؤال هو: ما هو محرِّك الأفراد في فعالياتهم الاقتصادية في النظام الاقتصادي الإسلامي؟

على أساس نظرية «الاستخدام» يعدّ النفع الشخصي محرك الإنسان ودافعه في فعالياته ونشاطاته الاجتماعية والاقتصادية. فمنذ البدء امتلك الإنسان قريحة الاستخدام، ولا تستطيع الحياة الاجتماعية أن تقف في وجه هذه القريحة. من جانب آخر، وُجد الاختلاف في الاستعدادات بين البشر منذ اليوم الأوّل، وقد بعث هذا الاختلاف على أن يختلف الناس أيضاً في أغراضهم وآمالهم ودوائر نفوذهم.

هذا الاختلاف هو اختلاف فطريّ كذلك، ينشأ من قريحة الاستخدام، وقد دفع مجدّداً القريحة الفطرية للإنسان للانتفاع من الآخرين، خصوصاً من الضعفاء.

وفي هذا الموضوع يقول العلاّمة الطباطبائي:

«سلوك فطرة الإنسان إلى المدنيّة ثم سلوكها إلى الاختلاف يؤديان إلى التنافي؛ ولكن الله يرفعُ التنافي برفع الاختلاف الموجود ببعث الأنبياء بالتبشير والإنذار، وإنزال الكتاب الحاكم بين الناس في ما اختلفوا فيه»[1].

إنّ بعثة الأنبياء في الحقيقة كانت لأجل هذا الغرض، وهو أن يعرّف الأنبياء الناس على حاجاتهم الأصيلة ـ أي مصالحهم المعنوية ـ يرشدوهم إلى حقيقة أنّهم مخلوقات للربّ؟ وأنّ رجوعهم إليه، «وأنهم واقفون في منزل من منازل السير»[2]، وأنهم في مزرعة يثمر محصولها في عالم آخر.

(1) المصدر نفسه، ج2، ص125.

(2) المصدر نفسه، ج2، ص127.

بناءً على ذلك، وفي ضوء نظرية «الاستخدام»، يرى الإسلام ـ ومن خلال الاعتراف والقبول بمسألة النفع الشخصي، وبأنّ الإنسان يتحرك وراء نفعه وضرّه ـ بأنّ إرسال الرسل هو لأجل لفت نظر الإنسان إلى مصالحه الشخصية، وتنبيهه إلى أنّ نفعه الشخصي لا ينحصر فقط في دائرة المحسوسات القابلة للفهم والإدراك بشكل طبيعيّ وبسرعة فحسب، بل أن لديه منافع أخرى غير المنافع المادية المرتبطة صرفاً بهذا العالم، وأنّها أكثر أهمية.

ويجب عليه أن يكون ساعياً وراء تأمينها في جميع أفعاله ونشاطاته، ومنها الأعمال الاقتصادية. وإنّه بعد تحقّق هذا الوعي، تبدأ حركة الإنسان نحو توفير المنافع المعنوية.

لهذا، يمكن لنظرية البناء الهيكلي المبنية على النفع الشخصي، وبالاستناد إلى نظرية «الاستخدام» الخاصّة بالعلامة الطباطبائي وسائر آرائه، أن تثمر.

ويبدو أنّه من الممكن أيضاً أن تنسب نظرية البناء الهيكلي القائم على أساس المنفعة الشخصية، المادية والمعنوية، إلى آية الله محمد تقي المصباح اليزدي، غير أنّ عرضه وبيانه للمسألة مختلف؛ فالنظرية التي يطرحها على هذا الصعيد ـ ضمن أبحاث معرفة النفس ومعرفة الإنسان ـ هي نظرية «كسب اللذّة ودفع الألم».

يقول الشيخ مصباح اليزدي:

«بتأمّل بسيط في وجوده، يدرك كلّ إنسان بمنتهى الوضوح أنّه طالب بالفطرة للذّة والسعادة والراحة، وفارّ من الألم والعناء والشقاء،

وهو يقوم بكل تلك الجهود والمساعي الحياتية التي لا تعرف الكلل ولا الملل من أجل الحصول على لذائذ أكثر وأقوى، ومن أجل من الآلام والمشقّات والمكاره، أو على الأقلّ من أجل أن ينقصها»[1].

الإنسان في البداية «يجد في نفسه نوعاً من النقص، ويشعرُ بالألم والانزعاج، أو أنّه لا يجد لذّة بارزة وواضحة في نفسه، فينطلق بحثاً عنها. فالإحساس بالمشقّة أو توقع اللذّة يدفعه كي يجدَّ ويسعى ليدفع أمله ويؤمّن لذّته المطلوبة عن طريق القيام بالأعمال الملائمة، وليسدَّ حاجاته البدنية والروحية. وعليه، تتجه أعمال الإنسان فطرياً باتجاه رفع النقص وتحصيل الكمال، ودوافعها هي دفع الألم والمشقة أو نيل اللذّة المرجوّة، سواء كان الفعل الذي ينجزه عملاً ونشاطاً روحياً أو ذهنياً تاماً كتوجه القلب والفكر، أم كان متوقّفاً على تحريك عضلات البدن وأعضائه، وحتى في الموارد التي يقوم بالأعمال فيها لمصلحة الآخرين، ويكون الدافعُ الأصلي والأساسي هو رفعُ ألمه أو الحصول على لذّته، كأنّ هذا الألم قد حدث على أثر شقاء الآخرين وانزعاجهم، أو أنّ هذه اللذة تحصل على أثر سعادة الآخرين وسرورهم»[2].

لكن «اللذّة التي يتمتّع الإنسان بها، أو هي من صُلب وجوده أو من أساس كماله أو من الموجودات المحتاج إليها ـ والتي له نحو من الارتباط الوجودي معها ـ. . . المطلوب الحقيقي للإنسان. فالذي يتمتّع الإنسان منه بأعلى درجات اللذائذ هو وجود يقوم به وجود الإنسان، وجودٌ يتعلق به (تعلّقاً) هو عين الرابط والتعلّق. وتتحقّق اللذة والأصيلة

(1) محمد تقي مصباح اليزدي، خودشناسي براي خودسازي، ص38.

(2) المصدر نفسه، ص126.

من مشاهدة ارتباطه به أو مشاهدة أنّه متعلّق وقائمٌ به، وفي الحقيقة من مشاهدة نور جماله وجلاله»[1].

هذا المقام هو ما يعبّرُ عنه بمقام «القرب إلى الله» وتتحقّق بسببه أرفعُ اللذائذ وأكثرها أصالة. ومن الواضح أن القرب الإلهي لا يحصل سوى عن طريق اتّباع الرغبات والأوامر الإلهية، وصيرورة الإنسان عبداً خالصاً لله، وبعبارة أخرى، عن طريق العبادة وإطاعة الواجبات والمحرمات بالإتيان بالأولى واجتناب الثانية، وبوجه عام، إطاعة القوانين الإلهية.

وهذه جميعها، إمّا هي نفسُها سعاداتٌ معنوية أو أنّها تمثّل مقدمة للوصول إلى تلك السعادات.

من هذا المنطلق، وعلى أساس هذه النظرية، لا تنحصر اللذّة الماديّة فقط، بل توجدُ أيضاً سعادات معنوية هي أرفعُ أنواع السعادات. إرسال الرّسل إنما كان لأجل توجيه الأنظار إليها، أي توجيه الأنظار إلى الخالق، وتعبيدُ الطريق أمام الوصول إلى مقام القرب الإلهي وتوجيه الإنسان إلى أنّه يجب أن ينظِّم جميع فعالياته ونشاطاته، ومن جملتها الفعاليات والنشاطات الاقتصادية، بنحو تساعدُ على توفير هذه اللذائذ المعنوية السامية.

على أساس هذه التوضيحات، يتبيّن لنا أنّ مرجع هاتين النظريتين هو أمرٌ واحدٌ، وأنّ نظرية «النفع الشخصي» ونظرية «كسب اللذة ودفع الألم» لديهما منشأ مشترك في النهاية. وفي الحقيقة، إنّ بيان الشيخ المصباح اليزدي ليس سوى تحليل نفسيٍّ مستقى من نظرية «النفع

(1) المصدر نفسه، ص43 ـ 44.

الشخصي»، أو من ذلك الأمر المستبطن وراء قضية النفع الشخصي؛ لأنّ الإنسان يعتبرُ الشيء لمصلحته إذا كان يكتسبُ اللذّة والسعادة منه، ويرى الشيء ضرراً عليه إذا كان يُنزل الألم والعناء به.

وعليه، لا يوجد تفاوت كبير بين قضية سعي الإنسان وراء منفعته الشخصية، وبين قضية طلب الإنسان للذّة؛ وفي النهاية فإن مرجع كلا القضيتين إلى أمر واحد.

وفي المشهد الذي تعرضه الآيات القرآنية، يظهر الإنسان بصورة التاجر والكاسب؛ إنسانٌ هو بشكل دائم في حالة الكسب والبيع والشراء. «ولهذا السبب فإنّه يربح وينتفع أحياناً، ويصاب بالخسارة والضرر أحياناً أخرى»[1]. وكمثال، يمكن الإشارة إلى الآيات الكريمة التالية:

﴿إِنَّ ٱللَّهَ ٱشۡتَرَىٰ مِنَ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ أَنفُسَهُمۡ وَأَمۡوَٰلَهُم بِأَنَّ لَهُمُ ٱلۡجَنَّةَۚ يُقَٰتِلُونَ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ فَيَقۡتُلُونَ وَيُقۡتَلُونَۖ وَعۡدًا عَلَيۡهِ حَقّٗا فِي ٱلتَّوۡرَىٰةِ وَٱلۡإِنجِيلِ وَٱلۡقُرۡءَانِۚ وَمَنۡ أَوۡفَىٰ بِعَهۡدِهِۦ مِنَ ٱللَّهِۚ فَٱسۡتَبۡشِرُواْ بِبَيۡعِكُمُ ٱلَّذِي بَايَعۡتُم بِهِۦۚ وَذَٰلِكَ هُوَ ٱلۡفَوۡزُ ٱلۡعَظِيمُ﴾ [التوبة: 111].

﴿أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ ٱشۡتَرَوُاْ ٱلۡحَيَوٰةَ ٱلدُّنۡيَا بِٱلۡأٓخِرَةِۖ فَلَا يُخَفَّفُ عَنۡهُمُ ٱلۡعَذَابُ وَلَا هُمۡ يُنصَرُونَ﴾ [البقرة: 86].

﴿أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ ٱشۡتَرَوُاْ ٱلضَّلَٰلَةَ بِٱلۡهُدَىٰ وَٱلۡعَذَابَ بِٱلۡمَغۡفِرَةِۚ فَمَآ أَصۡبَرَهُمۡ عَلَى ٱلنَّارِ﴾ [البقرة: 175].

---

(1) هيئة التحرير في مؤسسة نهج البلاغة، مصدر سابق، ص62.

﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ٱشۡتَرَوُاْ ٱلۡكُفۡرَ بِٱلۡإِيمَٰنِ لَن يَضُرُّواْ ٱللَّهَ شَيۡـٔٗا وَلَهُمۡ عَذَابٌ أَلِيمٞ﴾ [آل عمران: 177].

﴿إِنَّ ٱلۡإِنسَٰنَ لَفِي خُسۡرٍ﴾ [العصر: 2].

﴿وَإِذَا ذُكِرَ ٱللَّهُ وَحۡدَهُ ٱشۡمَأَزَّتۡ قُلُوبُ ٱلَّذِينَ لَا يُؤۡمِنُونَ بِٱلۡأٓخِرَةِۖ وَإِذَا ذُكِرَ ٱلَّذِينَ مِن دُونِهِۦٓ إِذَا هُمۡ يَسۡتَبۡشِرُونَ﴾ [الزمر: 45].

ويُستنتج هذا الأمر بوضوح أيضاً من كلمات أمير المؤمنين (ع) في نهج البلاغة، وللمثال، نشير إلى الخطب: السادسة عشرة، والثامنة والعشرين، والمئة وثمانية:

«والذي بعثه بالحق.. ليُقصرن سبّاقون كانوا سبقوا»[1].

«ألا وإنّ اليوم المضمار، وغداً السباق»[2].

«مالي أراكم... تجاراً بلا أرباح»[3].

من هذه الزاوية، تمثّل الحياة الاجتماعية ميداناً للربح والخسارة، وساحة للسباق. وعلى الناس أن يدخلوا إلى هذا الميدان ليتنافس بعضهم مع البعض الآخر، ويتواجدون في هذه الحياة ليستجلبوا النفع، وينجذبون إلى هذه السوق كي يتاجروا ويربحوا.

وعليه، نقول في علم معرفة الإنسان: إنّ الإنسان موجود تاجر وكاسب، وفي علم الاجتماع نقول: إنّ الحياة الاجتماعية ساحة للبيع

---

(1) نهج البلاغة، الخطبة 16، ص57، تحقيق الدكتور صبحي الصالح.

(2) المصدر نفسه، الخطبة 28، ص71.

(3) المصدر نفسه، الخطبة 108، ص156.

والشراء وللتجارة، وفي الفلسفة الإنسانية نقول: إن الإنسان متسابق ومنافس، وفي الفلسفة الاجتماعية نقول: إنّ الإنسان يلتحق بالمجتمع من أجل التسابق والمنافسة»[1].

في النهاية، يتنافس الإنسان ويتسابق، ويبيع ويشتري كي يؤمّن منفعته الشخصية. لكن ما هي المنفعة؟ سوف يتفاوت الجواب عن ذلك بحسب الاختلافات بين الرؤى الكونية.

فإن كان النظر وفق الرؤية المادية التي ترى عالم الوجود منحصراً في هذا العالم المادي فقط، حينئذٍ دائرة وأجر هذه المسابقة، وهذا التبادل التجاري هو محض هذا العالم المادي، والمنافع المادية الشخصية. لكن لو نظرنا طبق الرؤية الإلهية إلى هذا العالم، واعتبرنا العالم المادي قسماً صغيراً من هذا الوجود، ففي هذه الصورة، ستتوسّع كثيراً دائرة وأجر تلك المسابقة والتجارة، وستشمل عالم المعنى والمنافع المعنوية أيضاً.

في الختام، يجب التذكير بأنّ الدافع المبني على النفع الشخصي، المادّي والمعنوي، يرتبط بالأفراد العاديين؛ لأن الناس والمسلمين من متوسطي الحال غالباً ما يفكّرون في منافعهم ومضارّهم، وإن كانت هناك أقلية أيضاً من العباد الصالحين وأولياء الله الخاصّين، فمن لا يتقدون ولا ينشغلون بالنفع والضرر، وبالجنة والنار، وبغير الله يفكرون؛ هؤلاء يطلبون أوج اللذّة والمنفعة الكاملة ـ وهي منفعة محض معنوية ـ في الرجوع إليه ولقائه.

---

(1) هيئة التحرير في مؤسسة نهج البلاغة، مصدر سابق، ص64 ـ 65.

العدالة الاقتصادية قراءة نقدية مقارنة بين أفلاطون، أرسطو، هايك(*)

د. الشيخ حسن النظري(**)

هناك العديد من الظواهر غير المناسبة التي ربما تبرز في مجالات العلاقات الاقتصادية، مثل: البطالة، وعدم ثبات القيم، وانخفاض قيمة النقد الوطني، مما تعدّ صوراً لعدم العدالة الاقتصادية.

من هنا كانت العدالة الاقتصادية تمثل همّاً من هموم علماء الاقتصاد. يسعى هذا المقال لدراسة ماهية العدالة الاقتصادية من وجهة نظر أفلاطون وأرسطو من مفكري علماء الاجتماع اليونان، وفون هايك من علماء الاقتصاد المعاصرين والإسلام.

كانت العدالة الاقتصادية ـ ولا تزال ـ إحدى القضايا الحياتية للمجتمع البشري، وقد أولاها علماء الاقتصاد أهمية بالغة على المستوى النظري. ومما يدلل على هذا التعاطي الكبير مع هذه المسألة، تأثيرات آدم سمث الخفية ومحاولاته لرسم معالم اقتصاد يحقق ما يصبو إليه،

(*) ترجمة: أحمد فاضل السعدي

(**) أستاذ في الحوزة والجامعة، إيران.

ومن نظريات عدم تدخّل الدولة أو التي ترتبط بالرخاء في الاقتصاد الحر، وما أكده الفكر الاشتراكي في إلغاء الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج (رأس المال). إنّ كل هذه الأفكار توضّح مدى اهتمام علماء الاقتصاد، بالعدالة الاقتصادية. والذي اضطرهم إلى تبنّي هذا القبيل من النظريات التي توفر الأرضية لهذا الهدف هو السعي لخفض مستوى الفقر، والحيلولة دون وجود فوارق طبقية، وتحقيق العدالة النسبية في المجالات الاقتصادية.

لقد تعرّض فلاسفة اليونان، كأفلاطون وأرسطو، إلى الأُمور الأساسية للمجتمع ـ: الحكومة، الاقتصاد، التربية والاقتصاد، التربية والتعليم، الفن ـ بوجه جليّ؛ من هنا يمكن القول بأنهم يمتلكون نظرية منسجمة، كما أرسى فون هايك ـ كاقتصادي له رؤيته الخاصة ـ قواعد العدالة الاقتصادية بما يتناسب وآراءه العلمية. وهكذا الكلام بالنسبة إلى الإسلام؛ فقد رسم من خلال تعاليمه الخطوط الأساسية للقضية المذكورة بصورة طبيعية.

وعلى هذا الأساس، يهدف هذا المقال إلى مقارنة ونقد لنظريات أفلاطون وأرسطو وفون هايك والإسلام بما يتعلّق بالعدالة الاقتصادية.

نظرية أفلاطون

يقوم أفلاطون بتحليل عوامل نشوء المجتمع لغرض بيان العدالة الاجتماعية الاقتصادية، ثم يعمل على تقييم العلاقات الاجتماعية بحسب ما يرى وكما ينبغي أن تنظّم؛ لتتحقق العدالة في المجتمع. فعلى صعيد نشوء الحياة الاجتماعية هناك نظريات، فقد يذهب البعض إلى أن الإنسان مدني بالطبع، وأنه كما ينجذب إلى الجنس المخالف، فهو يميل

نفسياً إلى الحياة الاجتماعية، وعليه فهو يغض الطرف عن الربح والخسارة المترتّبين على الحياة الاجتماعية، ويضع نصب عينه هذا النوع من الحياة.

إن أفلاطون يرفض هذا التصور قائلاً: «إن الداعي لإيجاد المدينة هو عدم بلوغ أي فرد حد الاكتفاء، وإنما هو بحاجة إلى أشياء كثيرة، فالحاجة تجبر الإنسان إلى أن يشترك مع الآخر، وهناك حاجة أُخرى تضطره إلى شراكة ثانية، وبهذا تكون كثرة الاحتياجات سبباً لاجتماع عدد كبير من النفوس في مركز واحد، فيتعايشون ويساعد بعضهم البعض»[1].

وبذلك يرى أن العامل لتكوين المجتمع هو حاجة الناس لبعضهم البعض. وتماشياً مع هذا الأساس، يولي قضية تقسيم العمل في مجتمعه المثالي أهمية بالغة؛ ذلك لأن الهدف من الحياة الاجتماعية توفير الحاجات المتبادلة لأفراد المجتمع، وهذا لا يتسنّى دون تقسيم العمل، فكل فرد ينبغي أن يمارس العمل الذي هو جدير به؛ لتتحقق بذلك المهارة والسيطرة على عمل واحد دون أن تتشتت الجهود في مجالات عدة، وبذا يتحسّن العمل من ناحية كيفية[2]. إن هذا الذي يذكره أفلاطون يقوم على أساس ما يعتقده من بطلان تساوي القابليات بين البشر، ويذهب إلى أن الطبيعة ليست هي التي تحول دون التساوي لقيام الأفراد بالأعمال المختلفة وحسب، وإنما هي القابليات الفطرية التي

---

(1) أفلاطون، **جمهوري**، ترجمة إلى الفارسية فؤاد روحاني، طهران، بنگاه نشر وترجمة، (بلا تأريخ)، ص114.

(2) المصدر نفسه، ص116.

تؤكد وجود فوارق في طريقة كسب الفضائل الإنسانية[1]، وعليه تختلف منزلة المواطنين وشأنهم السياسي. وهذا الفرق ينطلق من تفوّق الفضيلة في الطبقات الأرقى[2].

وكان نتيجة هذا التصور ظهور طبقات مختلفة وتفوّق بعضها على البعض الآخر، وإن جاء هذا الاختلاف من تفاوت القابليات والتفوّق الذاتي في ما بين الأفراد أنفسهم. وهذا ما يصرّح به قائلاً: «إن من لهم أهلية الحكومة على الآخرين من بينكم هم الذين عجن الإله طينتهم بالذهب، فهم أثمن الأفراد، وأما الحرس فقد جعل في ذاتهم الفضة، وأما ذات أصحاب الصناعات والحرف فهم من الحديد والبرونز، وبما أن ذاتكم واحدة ومبدأكم واحد، فمن الطبيعي أن يكون أبناؤكم مثلكم»[3].

إن هيكلية المجتمع ـ وفقاً لهذا التصور ـ تتكوّن من ثلاث طبقات: الحكام، الحرس، أصحاب الصناعات.

فتقسيم الأعمال على أفراد المجتمع ـ وفقاً لهذا التصور ـ يقوم على أساس القابليات الذاتية الكامنة فيهم، ويوضّح العدالة الاجتماعية كمسؤولية عامة؛ وذلك لأن الفرد يمتلك منذ ولادته استعداداً لعمل خاص، فعليه أن يزاول ذلك العمل ولا يتدخّل في شأن غيره.

---

(1) مايكل ب، فاستر، **خداوند أنديشة سياسي**، ترجمه إلى الفارسية جواد شيخ الإسلامي، أمير كبير، 135ش، ج1، ص125.

(2) المصدر نفسه، ص124.

(3) أفلاطون، **جمهوري**، ص202.

وفي ظل هذا النظام الاجتماعي ترى المدينة الفاضلة النور[1]؛ فكما أن العدالة الفردية تتحقق عندما تؤدي جميع عناصر النفس دورها بصورة مناسبة ومنسجمة، فإن العنصر في المرتبة الأدنى لا بد أن يتبع العنصر في الطبقة العليا[2]، فموقع عمل كل فرد ودخله يتحددان وفقاً لموقعه الطبقي، ويستثنى من هذا الحكّام والحراس، وهذا الموقع يأتي من خلال قابليات الفرد وتركيبته.

وعلى الطبقة الأرقى قبول نوع من الاشتراكية؛ وذلك لأهمية أعمالهم لتلبية حاجاتهم المادية، وهذه الاشتراكية تقتضي إلغاء الملكية الخاصة في مجال كسب الثروة؛ إذ إنها سبب للحرص والطمع، فيستغل الحكّام والحرّاس القوة؛ فتؤول الأُمور إلى حرب طبقية بين الثري والفقير[3]. ومن هنا يقول أفلاطون: «أولاً: يحظر عليهم إقتناء أي شيء سوى المواد ذات الضرورة القصوى الخاصة بالحياة، فيقتصرون على أخذ حاجاتهم السنوية من أهل المدينة كحصة ثابتة ومحددة لا أكثر، فهم كجنود معسكر واحد؛ يأكلون سوية ويعيشون معاً. ونحن نقول لهم: إن الإله أودع في وجودهم الذهب والفضة، فلا حاجة إلى المواد عديمة القيمة التي يتعاطاها الناس مما يسمى ذهباً وفضة. وبمجرد أن يملك هؤلاء الحكام البيوت والأراضي فسوف ينشغلون بإدارة البيوت والتجارة

(1) Planton. *Lare Publique* traduction francaise par Bustion. p.155.

ـ كاتوزيان، ناصر: **فلسفة حقوق** (بالفارسية)، طهران، شركت سهامي انتشار، 1377ش، ج1، ص612.

ـ **أفلاطون جمهوري**: ص38.

(2) كابلستون، فردريك: **تاريخ فلسفة**، ترجمه إلى الفارسية سيد جلال الدين مجتبوي: طهران، انتشارات علمي وفرهنكي، 1362ش، ج1، ص263.

(3) أفلاطون، **جمهوري**: ص262 و449.

والزراعة بدلاً من الحكومة والقيادة، ويتحوّلون إلى أعداء للمدينة بدلاً من أن يحموها ويدافعوا عنها»[1].

فالعدالة الاقتصادية ـ بشكل عام ـ لها سببان أساسيان من وجهة نظر أفلاطون:

1 ـ تقسيم العمل بين الطبقات السفلى، فكلٌّ حسب قابلياته يقوم بأعباء أي عمل ما، وبذلك يكسب دخلاً يختص به.

2 ـ إلغاء الملكية الخاصة للثروة، والإيمان بنوع اشتراكية بين الحكّام.

فالقدرة الاجتماعية ورجال الحكم يمكن أن يوفّرا الأرضية للظلم الاقتصادي والحرب الطبقية وحدوث أضرار في المجتمع.

نقد نظرية أفلاطون

ينبغي أن تكون الطبقة الحاكمة من حيث القابليات الطبيعية أكثر استعداداً وقدرةً من الطبقات الأُخرى؛ من هنا عليهم تحمّل مسؤولية الحكم، ولكي لا يصابوا بالحرص والطمع يتطلّب إلغاء الملكية الخاصة. هذا ما أكده أفلاطون. ولكنّه يرد عليه:

أولاً: ليست الملكية الخاصة هي المنشأ الوحيد للحرص والطمع بحيث يمكن القضاء على الطغيان من خلال إلغائها، بل إن كل فرد مهما

---

(1) **دورة آثار أفلاطون**: ترجمة إلى الفارسية حسن لطفي، طهران، خوارزمي، الطبعة الثانية، 1367ش، ج2، ص996.

كانت قابلياته وبحكم حب الذات يطلب كل شي لنفسه؛ ولذا يتجاوز حقوق الآخرين، فسبب الحرص والطمع إنما هو حب الذات لا الملكية الخاصة.

ثانياً: إن تأطير الملكية الخاصة بحدود قانونية والعمل بها يحدّ من الاعتداء والتجاوز؛ فليس السبيل الوحيد للحيلولة دون وقوع الظلم الاقتصادي من قبل الحكّام يعتمد إلغاء الملكية الخاصة.

ثالثاً: إنّ إلغاء الملكية الخاصة يقضي على روح الإبداع والسعي والحركة، وعندها سيفقد الحكّام الدافع والمحرّك للقيام بمسؤولياتهم لتحسين وضع المجتمع، فكأنهم قد كتب عليهم العناء وبذل الجهد دون مقابل.

نظرية أرسطو

يأخذ أرسطو في البداية بنقد نظرية أفلاطون في ما يذهب إليه من القول بإنكار الملكية الخاصة وتأكيد اشتراكية الطبقة الحاكمة، ثم يطرح الخطوط العامة التي يؤمن بها كأقسام للعدالة.

أ ـ نقد اشتراكية أفلاطون

إنّ بإمكان المجتمع أن يلبي حاجاته إذا كان هناك وفرة في العدة وتنوع في الأفراد، والاشتراكية والوحدة يقضيان على هذا التنوع بصورة كبيرة، فالوحدة في مفهومها المحدود سترجّح على الوحدة في الدائرة الأكبر[1]. هذا إضافةً إلى أن الإنسان لا يعني عادةً بغير نفسه وأهله،

(1) أرسطو، **سياست**: طهران، شركت سهامي، 1371ش، ص44.

ويتواكل في ما يرتبط بالصالح العام، فهو يفكر بأمواله الخاصة دون أن يشعر بالخوف تجاه الأموال المشتركة[1].

فالتعايش والانسجام الإنساني ليسا بالأمر السهل في كل مجال وخاصة المال، وخير شاهد على ذلك عدم تجانس أفراد القافلة الذين يعيشون الصراع مع بعضهم، ويشكو الواحد من الآخر مهما كانت الذرائع والحجج حتى لو كانت تافهة، فالأموال تستتبع هذا القبيل من المشاكل ومشكلات غيرها.

فالنظام القائم على الملكية إذا هذّب بما يتناسب والأخلاق الحسنة والقوانين الحقة فهو أفضل؛ بحيث تجتمع هذه الملكية والملكية العامة في أمر واحد، فالمطلوب أن يكون المال خاصاً مطلقاً ولكن الاستفادة منه مشتركة[2]. وفي الخاتمة يؤكد أن على المجتمع السياسي أن يبلغ مرحلة الوحدة والتعاون عبر التربية في الوقت نفسه الذي يقوم على كثرة الأفراد. فالعجيب من فيلسوف يبغي طريقة جديدة لتحكيم الفضيلة في المجتمع يسلك نمط الاشتراكية بدلاً من البحث عن هدفه من خلال العادة وثقافة التقنين!

ب ـ أقسام العدالة

إن العدالة بأقسامها الثلاثة ـ الكلية والتوزيعية والتعويضية ـ يمكن تعريفها من وجهة نظر أرسطو:

---

(1) المصدر نفسه، ص45.

(2) إن هذه الجملة (Tdia Ktesis Koine chresis) معروفة عن أرسطو، وتعني: «المال خاص والمصرف مشترك». المصدر نفسه، ص51.

1 ـ العدالة الكلية

إن هذا النوع من العدالة مرادف للفضيلة، والفضيلة إنما تحدث في النفس حينما يرجّح الإنسان «لحد الوسط» والاعتدال في أفعاله وانفعالاته النفسية، فالمعيار ـ إذاً ـ اختيار «لحد الوسط» واجتناب الإفراط والتفريط، ومن البديهي أنّ هذا العنوان ـ الحد الوسط ـ ليس دقيقاً بحيث يصدق من جهة العدد والمقدار في جميع الموارد بصورة متساوية، وإنما هو أمر إضافي يتغيّر بالنسبة إلى الأفراد والأحوال[1].

وعلى الرغم من أن الفضيلة في الأفعال الإنسانية هي الابتعاد عن الإفراط والتفريط، ينبغي الالتفات إلى أن العلاقات الاجتماعية يتم تعيين حدودها وفقاً للقوانين؛ وذلك لأن المفروض أن القانون يحدد مسار الحياة على أساس القواعد الخاصة بكل فضيلة؛ فالعدالة الكلية إنما تتحقّق في مجال المجتمع حينما يتطابق سلوك الأفراد مع القانون[2].

2 ـ العدالة التوزيعية

تعود العدالة التوزيعية إلى الدولة، وتهتم بتوزيع الأموال والأعمال والكرامات بين المواطنين. وهذه العدالة لها ما يجعلها أهم من العدالة الكلية والعدالة التعويضية، والحقيقة أن ماهية العدالة وجوهرها يتجلّى في هذا القسم. وينبغي مراعاة فضل الأفراد؛ فتعطي كلاً على قدر أهليته وفضله كما يرى أرسطو، فإذا لم يتساووا في الأهلية فلن يتمتعوا بتساوٍ

(1) كرم، يوسف: **تاريخ الفلسفة اليونانية**، مصر، 1946م، ص248 ـ 254.

(2) المصدر نفسه، ص254.

في الحصص[1]. واللياقة والأهلية اللتان تمثّلان الأساس للتمتع بالمناصب الاجتماعية والأموال العامة، إنما تنشآن من طبيعة البشر وقدراتهم الذاتية، وهذه القدرات تختلف في الأفراد منذ الولادة، فهناك من يصلح للقيادة وآخر للانقياد[2].

من هنا يعتقد بضرورة تلبية حاجات المجتمع المختلفة لإيجاد المجتمع السياسي المناسب والمطلوب[3]، والطريق الأمثل لمثل ذلك هو تقسيم العمل[4]، وهذا ما يتطلّب تركيب المجتمع من طبقات، كالمواطنين والعمال والفلاحون والصنّاع[5]. ففحوى العدالة التوزيعية هو توزيع الأعمال الاجتماعية والأموال العامة والامتيازات بين أفراد المجتمع بما يناسب قابلياتهم وقدراتهم، وهذا ما تقوم به الدولة.

3 ـ العدالة التعويضية

يؤكد هذا القسم من العدالة على نسبة بعض الأشياء إلى البعض الآخر، فعند مبادلة البضائع ينبغي رعاية التساوي لتأخذ المبادلة مسارها الطبيعي.

ويعتبر أرسطو كسب الثروة وتوفير الحاجات المادية من خلال

---

(1) Georges gustice. DEI Vecchio.

كاتوزيان، ناصر: **فلسفة حقوق**، ج1، ص615. **عدالت حقوق**، دولت، ص26.

Dorit Etat études de phigosophie Juridipue. Paris. 1938.

(2) كابلستون، فردريك: ج1، ص42.

أرسطو، **سياست**: الكتاب الأول، ص12.

(3) المصدر السابق: الكتاب السابع، ص300.

(4) المصدر نفسه، ص302.

(5) كابلستون، فردريك: ج1، ص407.

النشاطات الإنتاجية ـ كتربية المواشي والزراعة والصيد والتجارة ـ طريقاً طبيعياً؛ لأن الطبيعة هي التي رسمت وأثبتت هذا القبيل من النشاط. كما يعتبر الحصول على الثروة عبر المعاملات ـ والتي لها علاقة بإرضاء حاجات الحياة ـ طريقاً طبيعياً أيضاً. وبعبارة أخرى: إنّ حاصل النشاطات الإنتاجية حينما يتجاوز مقدار حاجة المنتجين يستدعي جعله في متناول الآخرين، وذلك باعتماد نظام المعاملات بغية الحصول على بضاعة يشعرون بضرورتها بالنسبة لهم.

ويعتبر أرسطو أنّ الحصول على المال نتيجة للنشاطات الإنتاجية أو الأعمال الخدمية ـ كالمبادلة والتجارة ـ طريقاً طبيعياً، ويرفض كسب الثروة عن طريق الاستفادة من مبادلة المال بمال أقل منه، ويردع عن الربا، ويأبى أن يكون طريقاً طبيعياً؛ إذ إنه يرى النقد وسيلة مبادلة، فعندما تكون مبادلته بالنقد سبباً لكسب دخل أكبر فسوف يخرج النقد عن مسيره الطبيعي، ولن يقبل التوجيه[1].

خلاصة نظرية أرسطو

إن ما تمتاز به هذه النظرية هو طرحها أقساماً للعدالة:

1 ـ إن العدالة الاجتماعية تتجلّى في إطاعة القوانين، فهي تتحقق بمقدار التزام أفراد المجتمع برعاية القانون.

2 ـ العدالة التوزيعية: تعتبر العدالة التوزيعية القسم الأهم والأكثر تأثيراً في نظريته؛ وذلك لأن توزيع الدخل والثروة والأعمال تقوم على صلاحية الأفراد والمجتمع، وهذه الأهلية تكمن في طبيعة الأفراد.

---

(1) المصدر نفسه، ج1، ص404.

3 ـ العدالة التعويضية: إن النشاطات الإنتاجية للسلع والخدمات ـ من قبيل الزراعة وتربية المواشي والقنص (الصيد) والتجارة ـ لها من الضروة ما يجعلها منشأ لكسب الثروة، وهذا بخلاف المال المكتسب عن طريق الربا والاحتكار والسيطرة على الثروة، فهي أساليب لا يمكن أن تواجه بالقبول. فالعدالة الكلية تعتبر حاكمة على الأُمور الأُخرى لكي تتم النشاطات الاقتصادية في إطار القوانين الثابتة؛ فليس بالإمكان جعل عمل ما مصدراً للدخل في وقت يعدّ خارجاً عن الإطار القانوني، كما ينبغي على كل فرد ـ وفق التوزيعية ـ اختيار عمل يؤمّن له كسب الثروة يتناسب مع طبيعته واستعداده الذاتي.

فإذا تجاوزت السلع والخدمات المنتجة مقدار الحاجة أمكنه مبادلتها، ولكنها تقتضي تساوي طرفي المعاملة.

نقد نظرية أرسطو

يتمتع كل فرد بمنزلة تعدّ الموقع العادل له، فالعدالة تأخذ طريقها في المجتمع حينما يحتل الفرد موقعه الطبيعي. هذا ما يذهب إليه أرسطو. ولكن المشكلة الأساسية في تعيين هذه المنزلة والتي يمكن تحديد المسؤولية والعمل بصورة يتناسبان معها. ولنا أن نتساءل: ما هو المعيار والوسيلة التي تحدد منزلة كل فرد بحيث يدرك موقعه الطبيعي والعادل بصورة دقيقة ويعترف بها ليحس بالرضا؟ وكيف يمكن الحصول على المعلومات الواقعية في كل مجتمع بالنسبة إلى الوضع الطبيعي لكل فرد ليتم توزيع الاستحقاقات والأعمال والمسؤوليات على أساسها؟ وبعبارة أوضح: عندما يتعامل مع كل شخص بما ينسجم وموقعه الطبيعي

لتحقق العدالة؟ وهذا الكلام وإن كان أمراً مقبولاً على المستوى العام؛ وذلك لأن الإنسان لا يداخله الشك في عدم صحة التعامل خلافاً للموقع الطبيعي، إلّا أنَّ المشكلة في تطبيق المعايير المحددة لبيان هذا الموقع بشكل دقيق. ففقدان المعيار لتحديد المواقع يؤدي إلى ظهور الكثير من المشاكل والخلافات. والمشكلة نفسها يمكن ملاحظتها في العدالة التعويضية أيضاً، وذلك في كيفية إمكان اعتماد التساوي بين الأشياء عند التبادل، فما هي الآلية التي يناط بها تحديد التساوي ليمكن القيام بالمبادلات بصورة عادلة؟

هيكلية نظام السوق من وجهة نظر فون هايك

لقد منح النقاد الفرنسيون ممن تأثر بديكارت، العقلَ قدرةً لا حدّ لها، بحيث كانوا يتصورون أن بإمكان العقل تعيين كل عمل جزئي، خلافاً لما يعتقد ديفيد هيوم[1] الذي رفض هذا التصور عن العقل، فهو يعتقد بأن العقل مؤطّر بحدود لا بد منها، ولا يتسنّى للعقل أن يكون ذا فاعلية أكبر ما لم تدرك هذه الحدود[2]. والأثر الواضح لهذا الاختلاف يبرز في بيان منشأ ظهور المؤسسات الاجتماعية، فالنّقاد الديكارتيون يعدّون المؤسسات الاجتماعية من ثمار إبداع ودراية العقل الإنساني؛ ومن هنا يمكن إصلاح هذه المؤسسات بنحو مطلوب، أو هدمها كلياً واستبدالها بمؤسسات جديدة.

---

(1) David Hume.

(2) F. HAEK. *The Legal and Political Philosophy of David Hume the Trends of Economin Thinking*, The collected works of Hayek. Vol. III, Routledge, p.101. 1991.

إن هايك يسمّي هذا الاتجاه من النقدية «البناء»[1]، ويعتبره خارجاً عن دائرة قدرة العقل[2] والمؤسسات الاجتماعية من منظاره هو وهيوم تأتي حصيلة مسار تحوّلي قد تبلور تدريجياً منذ القدم في أحضان المجتمع. فالمؤسسات الأساسية للمدينة الإنسانية ـ من قبيل: القواعد الأخلاقية، القانونية، اللغة، النقد، السوق ـ لم تكن وليدة العقل الشعوري الفردي، ولم تقترن بالقصد والتصميم المسبق، وإنما حصلت في ظل تحوّل تدريجي وقديم بصورة عفوية. وكان هذا التحول قد تحقق في رحم المجتمع، وذلك بالاستفادة من منطق الاختبار، والخطأ، وآلية الانتخاب، ورد الهيكليات غير المجدية[3].

إن العدالة الاقتصادية من وجهة نظر هايك تقوم على مفاهيم من قبيل النظام العفوي، وتتجسد في مؤسسات كالسوق، ويتجلّى المحصول الطبيعي للنظام العفوي في العلاقات الاقتصادية؛ ومن هنا يلعب الفهم الدقيق والواضح لمفهوم النظام العفوي وتبلوره في تكوّن السوق والنتائج المترتبة عليها، دوراً أساسياً في بيان نظرية هايك في ما يرتبط بالعدالة الاقتصادية.

أ ـ النظام العفوي[4]

يقع النظام العفوي في مقابل النظام البنائي والذي أرسى قواعده أحد

---

(1) Constructivist Rationalism.

(2) المصدر نفسه، ص102 ـ 103.

(3) غني نجاد، موسى. مقدمة أي بر معرفت شناسي علم اقتصاد (بالفارسية)، مؤسسة عالي پژوهش وبرنامة ريزي توسعة، 1376ش، ص 200.

(4) وهو النظام المنبثق من طبيعة العلاقات الاجتماعية والاقتصادية.

المفكرين منذ زمن بعيد. لقد حاول أصحاب مذهب القدرة تفسير نظام المجتمع على أساس الأوامر والطاعة، وفي ظل هيكلية ذات سلسلة مراتب. وعليه فإن هذا النوع من النظام يقوم على اعتقاد (نظام العوامل الخارجية) **حيث تكوّن القوى خارج المجتمع هذا النظام، فنظام العوامل** الخارجية يصوّر حقيقة المجتمع كأحدى المؤسسات المكوّنة له كنظام الجيش، وفي مقابل هذا النظام يعرض هايك النظام العفوي الذي ينطلق من داخل المجتمع ويولد من رحم المجتمع وطبيعته وأعماقه[1].

ب ـ نظام السوق ومنجزاتها

تعتبر المدرسة النيوكلاسيكية (الحديثة) أن السوق هو اختبار المعلومات المتكاملة عن الفروض الأولية، إلّا أنَّ هايك يصر على أن المعطيات غير معلومة للفرد على مستوى المجتمع بأسره بصورة كاملة وحقيقية؛ وذلك لأنها متغيّرة دائماً. وليس هناك ما يفقد الواقعية كما هو الحال بالنسبة إلى النموذج النيوكلاسيكي الذي يوصف بالثبات وعدم التغيّر[2]؛ لأن من لا يواجهون هذه التغيّرات لا يتسنّى لهم اتخاذ القرار النهائي وفقاً لقيمة السوق. وعلى هذا الأساس، لا بد من ملاحظة دور القيمة بصورة نظام معلوماتي والذي يمكن للقيمة من خلاله أن تقوم بوظيفتها المعلوماتية بصورة أفضل كلّما كان أكثر انعطافاً. وبعبارة أُخرى: إنّ النظام العفوي للسوق يمكن أن يقدم أكثر المعلومات ضرورةً

(1) جري، جون (Gray John): **فلسفة سياسي فون هايك**، ترجمة إلى الفارسية خشايار ديهيمي، طهران، طرح نو، 1379ش، ص177.

(2) Hayek «The Use of Knowledje in Society in Individualisme» and Economic Order op.78 cit. pp.77.

وتأثيراً واختصاراً في ظل مؤشر (القيمة) للمستثمرين[1] بحيث لا يمكن لأية مؤسسة ـ مهما كانت قد صممت من قبل لأداء هذا الدور ـ القيام بهذه الوظيفة. ومن الواضح أن هذا النوع من الإنجاز المعلوماتي للسوق لا يتأتّى إلّا من خلال عملية المنافسة؛ لأنها هي السبيل الوحيد والمنهج العقلاني الأمثل لمواجهة احتكار المعرفة والنقض المعلوماتي في بيئة معقّدة لا تتّسم بالاستقرار والثبات، سواء في المسابقات الرياضية أو السوق. وبذلك يمكن تحديد الفرد الأقدر على القيام بالمهام من بين الآخرين، وإن كان هذا المنهج لا يلزم جميع الأفراد بالضرورة للاستفادة من الحد الأقصى لقدراتهم، إلا أنه منهج يوفّر أفضل الدوافع لبذل جهد أكبر عدد ممكن من الأفراد. وبتعبير آخر: إن المنافسة هي الأسلوب الأنجح من بين الأساليب الأُخرى، والتي تؤدي إلى الاستفادة المثلى من المصادر من جانب، وزيادة المعلومات ورفع مستوى قدرات الأفراد من جانب آخر[2].

نظرية فون هايك في العدالة الاقتصادية

يسعى فون هايك لإحلال الانسجام والتنسيق بين النشاطات الاقتصادية والتي تتبلور من قبل الأفراد محل العدالة؛ لأن المفروض تحكّم النظام العفوي بهذه النشاطات. فهو يعمم الرؤية القائمة في نظرية التجارة السلمية، وعليه فلا يمكن أن تتم المبادلات القائمة بطرف واحد، ليكون مجموع الربح في طرف والضرر في الطرف الثاني صفراً، أو يتحمل الطرفان الضرر، وإنما يوفّر الغطاء القانوني والذي يضمن الحرية الطبيعية؛ الحرية الفردية لجميع أبناء المجتمع وبمستوى واحد، وسوف

---

(1) Hayek «Individualism...» op. cit. pp.85 - 87.

(2) HayeK «Droit...» op3 vol. p.81.

يتمتع الأفراد بأكبر الفرص للقيام بالمبادلات الاختيارية والطواعية والتي يجني الطرفان فيها الربح. إن نظام الحرية الطبيعية يحقق نوع تناسق وانسجام بين مصالح الأفراد ويستملك كل فرد فرصاً أكبر للوصول إلى أهدافه. وفي ظل هذه الظروف تصل الرفاهية العامة إلى أوجها؛ لأن الإطار والمهد اللذين يمكّنان الفرد من بلوغ أهدافه سيكونان مضموني التحقق، لا أن توكل مسؤولية زيادة هذه الرفاهية العامة إلى أفراد أو مراجع[1]. وإذا أخذ مستوى الرفاهية بالتصاعد فسيحدث التوازن الاقتصادي طبيعياً. ففي الحقيقة إن هذا التوازن هو الحصيلة المنطقية لنظام السوق، ولا يمكن وصفه بغير العادل أبداً، كما لا يمكن اعتبار النتيجة النهائية لمسابقة روعي فيها قواعد اللعبة، غير عادلة؛ لأن المفروض دخول جميع اللاعبين الميدان على استعداد مسبق ودراية بالقواعد الحاكمة على حركة المنافسة، وأنهم أذعنوا من قبل للنتيجة مهما كانت. إن فون هايك ـ واعتماداً على ناتج التعادل المنطقي ـ يصر على أن العدالة سراب ليس إلَّا، ويعزز رأيه هذا بالدليل التالي:

إن العدالة تصدق في حق العمل والسلوك الاختياري للبشر، وأما الحوادث الطبيعية التي لا يتحمل الفرد أو الأفراد مسؤوليتها فلا يمكن أن نُسمّيها بالعدالة. فالوليد الذي يطل على الحياة وهو يعاني من نقص عضوي أو من يفقد أقرب الناس إليه، يمكن اعتبار ما ألمّ بهما من الحوادث المأساوية، ولكن بما أنها لم تأتِ عن رغبة أو تصميم مسبق أو عمل فردي فلا توصف بأنها غير عادلة[2]. وعلى هذا الأساس، فإن

---

(1) جري، جون (Gray John)، **فلسفة فون هايك**، ص178.

(2) Hayek «**Droti**...» vol.2 pp.37 - 38.

تعريف العدالة إنما يكمن في إطار قواعد السلوك الاختيارية والمسؤولة للفرد أو الأفراد، فعلى المستوى الاجتماعي تتصف الأفعال المنسجمة للأفراد في مؤسسة ما ـ والتي حصلت عن قصد ونية وهدف خاص ـ بالعادلة أو بغير العادلة.

وأما النظم الاجتماعية العفوية التي لم تترتب آثارها نتيجة لإرادة أفراد معيّنين فلا توصف بالعادلة أو بغير العادلة. إن أعمال السلطة يمكن الحكم عليها بالعادلة أو بغير العادلة، إلّا أنّ المجتمعات الإنسانية ذات النظام العفوي والإنجازات الطبيعية تأبى عن ذلك[1]. ويمكن عدّ المجتمع مسؤولاً إذا ما اتّسم بطابع المؤسسة[2]، وليس النظام العفوي متّسماً بذلك. إن إبراز المجتمع بصورة مؤسسة ينشأ من خلال خطأ معرفي (النقد البنّاء)؛ لأن المؤسسة منظمة لها أهدافها المحددة تنبثق من خلال عرض صريح، ويتحمّل كل عضو فيها مسؤولية خاصة لتحقيق هدف ما من هذه الأهداف. ويتمتع بامتيازات تناسبها. من هنا فإن الامتيازات إذا لم تتناسب والمنجزات، أو كان هناك تمييز في توزيعها، يمكننا القول بأن سلوك المسؤولين لا يتّسم بالعدالة، فتكون المؤسسة عندها غير عادلة، إلّا أن المجتمع لا يمكن تحويله إلى مؤسسة بتقسيم أعماله الواسعة[3]. إن تخصيص المصادر وتوزيع الدخل في مجتمع يقوم على النظام العفوي إنما يتم عبر آلية القيمة؛ وبما أن سوق المنافسة لها نظامها الطبيعي فلا يمكن إطلاق العدالة وعدمها بالنسبة إلى النتائج

---

(1) Ibid. p29.

(2) Organization.

(3) غني نجاد، موسى: **مقدمة أي بر معرفت شناسي علم اقتصاد**، ص240.

المترتبة. ونتائج نظام السوق من قبيل نتائج المنافسة في مسابقة لم تعلم نتائجها من ذي قبل، ولكنها مهما كانت فلا يطلق عليها أنها عادلة أو غير عادلة. إن العدالة إنما تكون ذات معنى إذا ما اتّبعت قواعد المسابقة. وبعبارة ثانية: إن الاقتصاد والسوق يقومان على أساس آلية القيم، وهذه الآلية تمثّل مؤشراً للمنتجين، حيث يقومون بإنتاج بضائع تحقق منافعهم، وهذه البضائع مما يطلبها أبناء المجتمع بصورة كبيرة.

إن نظام القيمة ـ في الحقيقة ـ يعدّ المؤشر لأولويات الإنتاج، وبذلك يتم تقديم المستوى الأعلى من الخدمات لأكبر عدد ممكن من الأفراد، وهذا النظام لا يمكن أن يعتمد هدفاً محدداً قد رسم من ذي قبل لتوزيع الدخل. وحينما تحاول الدولة التدخل والعمل وفق منهج معين للتوزيع على أساس تثبيت العدالة الاجتماعية، ينبغي أن تلغي الإنجازات المعلوماتية لنظام القيمة، وتسلب فاعلية السوق منه[1].

نقد نظرية فون هايك

تفترض الحرية الاقتصادية تساوي الجميع في حلبة المنافسة، إلّا أنّه ظاهري صوري في الواقع الخارجي للحياة الاجتماعية، ولا يمكنه أن يستمر؛ وذلك لأن ظهور احتكارات ذات قطب واحد أو قطبين تحوّل عملية التساوي إلى أرضية لحدوث فوارق بين الأفراد، كما يمكن اعتبار إجبار الدول العامل الأساس لظهور النظام الرأسمالي لا السوق الحرة. من هنا يمكن مناقشة نظرية فون هايك من هذه الزاوية باختصار:

أ ـ إن نظام القيمة ـ وإن كان المؤشر لأولوية إنتاج البضائع

---

(1) المصدر نفسه، ص242.

والخدمات ـ لا يمكن أن يكون ضماناً لاستمرار الحرية الحقيقية للعرض والطلب دائماً. إن آلية القيم تقدم المعلومات للفرد لتبيّن البضاعة أو الخدمة التي يشعر المجتمع بالحاجة إليها بصورة ملحة، ليتم تخصيص المصادر لإنتاجها في نهاية الأمر. إلّا أنّ الآلية هذه لا يمكنها البتّ بأن من يمتلكون القدرات بمقدار أكبر باستطاعتهم أن يوجهوا حركة البضائع والخدمات وفقاً لقواعد المنافسة نحو نقطة، بحيث يمكن الحصول على المستوى الأعلى من الربح الممكن، هذا من جهة، وعدم إمكان وجود مبرر اقتصادي للآخرين للقيام بإنتاجها من جهة ثانية ليتدخلوا في مجال الإنتاج، ويظهر الاحتكار من قبل قطب أو أقطاب لعرض هذه البضاعة أو الخدمة بصورة طبيعية، وهكذا يمكن أن تتعرض رغبة المجتمع في جانب الطلب إلى حاجة الدعاية المكثّفة، مما يحول دون وجود ضمان في نظام القيمة على استمرار المنافسة والحرية الاقتصادية في العلاقات للمجتمع، بل أثبتت تحولات الظواهر الاجتماعية الاقتصادية للمجتمعات المختلفة هذه الحقيقة، وهي أن المنافسة الاقتصادية يمكنها أن تتحول كحركة في الواقع إلى احتكارات في جانب العرض والطلب في مراحل لاحقة وذلك من خلال رعاية القوانين الثابتة، مما تؤدي إلى القضاء على المنافسة الحقيقية، كما يمكن لعنصر الحرية الاقتصادية مع مرور الوقت القضاء على الحرية الاقتصادية الحقيقية دون أن تبقي الظروف والأرضية الواقعية للآخرين الذين هم خارج دائرة الاحتكارات.

وكان هذا هو السبب لنشوء الدول التي تأخذ على عاتقها توفير الرفاهية أو الحد الأدنى منها، من هنا يصرح ساموئيلس قائلاً: «إن كانت آلية السوق طريقة محسّنة للإنتاج ولتخصيص البضائع، ولكنها لا تخلو من نواقص ثلاثة كانت منذ القدم (إمكان ظهور للاحتكار بالنسبة إلى عدد ضئيل من

البائعين، والتصاعد المطرد للقيم من قبلهم للحصول على أرباح طائلة، وإمكان ظهور أرضية تساعد على عدم المساواة في الدخل، وإمكان الصعود والهبوط في المجال التجاري في إطار التضخم الحاد أو الركود). ولعل من الممكن تدخل الدولة لمعالجة هذه النواقص والتمهيد للفاعلية والمساواة والتوازن، فترسم آلية تسوق القيم والإنتاج في الكثير من المجالات، كما تقوم الدولة بتنظيم السوق عن طريق أخذ ضرائب الاستهلاك ووضع القوانين، إلّا أنّ كلا العاملين ـ أي السوق والدولة ـ أمر ضروري؛ فإن إدارة الاقتصاد دون أن يكون للدولة أو للسوق دورٌ فيها هي أشبه بالتصفيق بيد واحدة»[1].

ب ـ يعتقد هايك بأن ظهور النظام الرأسمالي جاء نتيجة لتكامل المجتمع بحيث لا يوجد هناك ربطٌ بين هذا النظام وعامل إجبار الدولة. إلّا أنّ مايكل بولاين[2] يؤكد وبإصرار على أن الأسواق الحرة في بريطانيا في القرن التاسع عشر كانت وليدة الاستبداد البرلماني، فقد تأسست السوق الحرة بحكم دولة قوية ومهيمنة. إن السوق الحرة لم تكن وليدة آلاف التغيرات غير المدروسة، وإنما هي نتيجة لسياسة الدولة الحاسمة[3].

ج ـ إن هناك من البضائع والخدمات التي تعتبر من المنافع العامة والمكلفة جداً ـ كالأمن القومي، والتربية والتعليم، وأماكن التسلية ـ لا

---

(1) ساموبلس، بول ووليام نورد هاويس: **تلخيص الفصل الثالث**، ص77 ـ 104، ترجمه إلى الفارسية علي رضا نوروزي ومحمد إبراهيم جهان دوست، طهران، 1371ش.

(2) Karl Polany, *The Great Transformation. The Political and Economic Orlgins of our Time* Boston: Beac Press 1957.

(3) جري، جون (Gray John): **فلسفة سياسي فون هايك**، ص214.

يمكن لآلية السوق تقديم حل يتعلق بها، ممّا يستلزم تدخّل المراكز المؤثرة خارج السوق[1].

وقد اتسعت دائرة هذا النوع من النشاطات طول الزمن، بحيث يبرز تدخّل الدولة أكثر من عمل السوق الحرة[2].

الإسلام والعدالة الاقتصادية

تعتبر العدالة الاقتصادية إحدى مفردات العدالة، ومن مصاديقها الأُخرى العدالة الفردية، من هنا ينبغي إلقاء الضوء على العدالة باختصار ليتسنّى بيان مفهوم وماهية العدالة وانطباقها على مصاديقها المختلفة. إن ماهية العدالة لها علاقة مباشرة بالحق، فما لم يكن هناك حق فلا مجال لوجود العدالة، وهكذا تظهر العدالة حينما يكون هناك حق. فعنصر الحق يتجلى من خلاله العدالة، ولا يمكن الحكم بالنسبة إلى العدالة دون معرفة الحق وتقييمه بشكل دائم. من هنا يقتضي توضيح النقاط الأساسية الثلاث لبيان العدالة الاقتصادية من وجهة نظر الإسلام:

1 ـ علاقة الحق والعدالة.

2 ـ المعرفة التحليلية للحق.

3 ـ الحقوق الاقتصادية المتبادلة بين الحكومة والشعب.

أ ـ علاقة الحق والعدالة

إن رعاية الحقوق المتبادلة بين الحكومة والجماهير تمثّل الأرضية

---

(1) عبادي، جعفر: **مباحثی در اقتصاد خرد** (بالفارسية)، طهران، سمت، 1370ش، ص13 ـ 14 و284.

(2) **نهج البلاغة**: الخطبة 216، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، 1363ش.

الاساسية للعدالة بين الطرفين. وينبغي للحكومة رعاية حقوق الشعب ـ والعكس تماماً ـ في مجال العلاقات الاجتماعية؛ لتتحقق العدالة الاجتماعية. ورد عن الإمام علي (ع) في هذا الصدد: «فإذا أدّت الرعية إلى الوالي حقه وأدّى الوالي إليها حقها، عزّ الحق بينهم، وقامت مناهج الدين، واعتدلت معالم العدل»[1]. فنشر التعليم والتربية بين الجماهير، وتوفير الأمن، وإيجاد ظروف التنمية الاقتصادية والاجتماعية، ومجابهة الفقر، وتقديم الحد الأدنى لمستوى معيشة الطبقات المحرومة، إنما هي جزء من حقوق الشعب في المجتمع الإسلامي. كما أن دفع الضرائب التي تمثّل الدخل، وتنفيذ القانون، واتباع السياسات المختلفة للحكومة، ومشاركة الجماهير في المجالات الثقافية والاقتصادية والاجتماعية والسياسية والعسكرية، تعدّ من حقوق نظام الحكم.

ب ـ المعرفة التحليلية للحق

إن أساس العدالة في الإسلام هو الحقوق المتبادلة بين الحكومة والشعب. ويمكن تقسيم هذه الحقوق إلى العامة والخاصة.

1 ـ الحق العام

يتساوى أفراد المجتمع في الحق العام، فمن حقهم جميعاً ممارسة الإعمار والبناء من أجل قوام الحياة وزيادة الرفاهية، قال تعالى: ﴿هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ ٱلْأَرْضِ وَٱسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا﴾ [هود: 61]. وعلى أساس هذا الحق يمكن لكل فرد مزاولة العمل المفيد والاستفادة من المصادر الطبيعية؛ للحصول على الملكية الخاصة في ما يرتبط بنتائج عمله، وهكذا يحق للجميع

---

(1) نهج البلاغة: الخطبة، 216.

تفجير طاقاتهم في سبيل تلبية حاجات المجتمع الإنساني المتنوعة، وجني ثمرة الأتعاب والجهود في آخر المطاف.

2 ـ الحق الخاص

يرتكز ظهور الملكية الخاصة بالنسبة للثروات الطبيعية على العمل الاقتصادي المثمر، من قبيل: الإحياء، والحيازة، والأُجور مقابل العمل لإنتاج البضائع والخدمات التي تقدم للآخرين.

كما يعتبر بيت المال مصدراً للملكية الخاصة لمن لا يقدرون على العمل ولا يمتلكون شيئاً من المال لسد حاجاتهم. والنقطة الأساسية لإظهار الحق العام والخاص تعتمد على أنّه حق لأحد دون وجود مسؤولية ووظيفة في المقابل، يقول الإمام علي (ع): «لا يجري لأحد إلَّا جرى عليه، ولا يجري إلَّا جرى له»[1]. فلا يمكن التفكيك بين المسؤولية والحق؛ فعلى الصّعيد العام مثلاً يثبت حق الاستفادة من المصادر الطبيعية لكل أفراد المجتمع، إلَّا أنّ هذا الحق يستتبع المسؤولية ومنع إلحاق الضرر بالحق العام، وهذا ما نص عليه الحديث الشريف: «وقضى بين أهل البادية أنه لا يمنع ماء يمنع به فضل كلاء». وقال: «لا ضرر ولا ضرار في الإسلام»[2]. لقد كان أصحاب الآبار يحاولون السيطرة على المراتع من خلال الحيلولة دون تسرّب المياه ليلاً وعدم

---

(1) الفيض الكاشاني: **الوافي**، ج3، جزء 10، دار الكتب الإسلامية طهران، 1350ش. العسقلاني، أحمد بن حجر: **فتح الباري**، ج5، ص34 ـ 45، مصر، المطبعة البهية، 1348.

(2) المصدر نفسه، ج12، ص296.

الاستفادة فوق مقدار الحاجة؛ لتبقى تلك المراتع على حالها الطبيعي لهم؛ من هنا نهى النبي عن هذا العمل[1].

وهكذا الحال بالنسبة إلى الحق الخاص، فالملكية الخاصة تلازمها المسؤولية والوظيفة. إن ظهور واستمرار هذا النوع من الملكية يتبلور في إطار الحدود التالية:

1 ـ يشترط في الملكية الخاصة للمال أن يكون المال قد اكتُسِبَ حلالاً، فلا يجوز كسب الثروة من أي طريق وعمل وإن لم يكن مشروعاً، كغصب مال الآخرين والرشوة والاحتيال والربا والقمار وسرقة بيت المال وغيرها من المكاسب المحظورة والممنوعة.

2 ـ يتعلق حقّ معلوم للآخرين في الثروة المكتسبة، كالخمس والزكاة والضرائب الإسلامية الثابتة، وعلى هذا الأساس يدخل المحيط الاجتماعي الدائرة الفردية، وعندها لن يكون هناك تنافس وتقاطع بين الحرية الفردية والاجتماعية، والمنفعة الخاصة والعامة، بل يبلغان مرحلة الانسجام المنطقي.

3 ـ يحق للحكومة الإسلامية أخذ المصلحة العامة والجماعية في الحسبان، فلا يمكن أن يقوم الكسب والعمل بالنسبة إلى الأفراد خارج نطاق المصلحة، وعليه يدخل عنصر العمل ضمن إطار التصميم في النظام الإسلامي، فيضمن الإسلام آثاره ونتائجه.

---

(1) نهج البلاغة: الرسالة 53.

ويمكن استنباط العقلانية الإسلامية من مجموع الأُصول المتقدمة، والعقلانية هذه تعد الأساس والمحور لجهود وأعمال كل فرد في مسار توفير الحاجات والمنافع الفردية.

ج ـ الحقوق الاقتصادية المتبادلة بين الحكومة والشعب

إنّ على الحكومة الإسلامية رعاية الحقوق الاقتصادية التالية ـ كوظائف أساسية ـ في مجال اقتصاد المجتمع:

1 ـ حفظ سلامة البيئة

تتحمّل الحكومة الإسلامية مسؤولية سلامة البيئة وعوامل بقائها للأجيال القادمة. وصيانة البيئة والاستفادة المثلى من مصادر الطبيعة التي هي عرضة للزوال تعتمد على قاعدة نفي الضرر والإضرار بالحق العام.

2 ـ إنتاج البضائع العامة

هناك ميزتان لهذه البضائع:

1 ـ عدم المنافسة في الاستهلاك.

2 ـ عدم حرمان البعض من الاستفادة منها.

فمن واجبات الحكومة: بسط الأمن، وتقديم الخدمات القضائية، والدفاع عن حقوق المواطنين، ونشر التعليم والتربية العامة، وأُمور أُخرى من هذا القبيل. وهذا النوع من الخدمات لا يدخل في دائرة المنافسة؛ أي أن استفادة فرد لا تحول دون انتفاع الآخرين، كما لا يمكن حصر فائدتها بعدد محدود من الناس.

3 ـ إيجاد البنى التحتية للتنمية :

من الممكن لمسار التنمية في المجتمع أن يخط طريقه من خلال توفير البنى التحتية. فتأسيس المراكز العلمية والثقافية لتربية القوى الإنسانية المناسبة، وتقديم الخدمات في مجال المواصلات والاتصالات وإحداث الصناعة الثقيلة والتي لا يمكن للقطاع الخاص تحمّل أعبائها، وتوفير خدمات الصحة والعلاج الشامل والضمان الاجتماعي العام، ونشر المصادر المعلوماتية بالنسبة إلى فرص الاستثمار والأرباح المستقبلية، وإخراج المعلومات المرتبطة بهذه الفرص المربحة من الدائرة المحدودة، يفسح المجال لإيجاد أرضية اجتماعية اقتصادية للتنمية. ويتطلّب من الحكومة إرساء قواعد البنى التحتية بالنسبة إلى التنمية. يقول الإمام علي(ع) في عهده لمالك الأشتر: «جباية خراجها، وجهاد عدوّها واستصلاح أهلها، وعمارة بلادها».

وقد عدّ إنتاج البضائع والخدمات العامة ـ من قبيل توفير الأمن والخدمات الدفاعية ـ جهاداً للأعداء، وإيجاد البنى التحتية للتنمية ـ مثل إعداد الكادر الإنساني المناسب ـ استصلاحاً للناس، وتفعيل حركة الصناعات الثقيلة والمواصلات والاتصالات إعماراً للبلاد، كما أن توفير مدخول للدولة للقيام بالوظائف الملقاة على عاتقها يكون من جباة الخراج.

4 ـ توازن دخل المجتمع

إن الفاصلة الكبيرة بين طبقات المجتمع تؤدي ـ دون شك ـ إلى حدوث هوة سحيقة بين أبناء المجتمع وعدم تحسس آلام ومشاكل المحرومين من قبل الطبقة المرفهة، إضافةً إلى أن تمركز الثروة ينتهي

بالوضع إلى ظهور مفاسد أخلاقية ومشاكل اجتماعية، فإذا تكدّست الثروة لدى عدد من الناس فسوف يحرم عدد آخر. وتساعد الفاصلة بين طبقات المجتمع على ظهور آفة السرقة والرشوة والاستغلال والطمع والتفاخر والتعالي والغفلة بالنسبة إلى الطبقة الثرية؛ من هنا جاءت الآية الكريمة: ﴿كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنكُمْ﴾ [الحشر: 7].

ولا بد من الالتفات إلى أن توازن الدخل من وجهة نظر الإسلام لا يعني الاقتصاد الاشتراكي؛ بحيث يتم تبديل أفراد المجتمع إلى عمّال وموظفين لدى الدولة، فتسلب منهم الحرية الاقتصادية، فيتحوّل عموم أفراد المجتمع إلى طبقة فقيرة وعاملة. وهذا النوع من تعديل الثروة أشد وطأة على الأفراد من النظام الطبقي؛ لأنه يسلب منهم دافع النشاط، فيبسط الفقر بدلاً من نشر الرفاهية والغنى. وليس يعني قيام الدولة بوظائفها لتحقيق العدالة الاجتماعية، ورسم السياسات الاقتصادية لبلوغ هذا الهدف السياسي، توزيع الفقر بصورة عادلة في المجتمع، ولا يمكن التضحية بالعدالة من أجل التنمية والازدهار غير الثابت والمتوازن عموماً، كما لا يمكن إغفال التنمية والازدهار لبسط العدالة وتقسيم الفقر العام بصورة منصفة، وإنما يتطلّب الاعتدال والتوازن البحث عن السياسات الاقتصادية للعدالة الاجتماعية والاقتصادية المنسجمة والمقرونة بالتنمية الثابتة. وينبغي التأكيد على أن الحكومة لها حق على الشعب كما هو الحال بالنسبة للشعب تجاه الحكومة، ولا يمكن أن تتحقق العدالة دون تطبيق هذه الحقوق. فدفع الضرائب وقبول السياسات المالية الاقتصادية للحكومة، والمشاركة والتعاون معها في المجال السياسي والاقتصادي والثقافي... إلخ هي بعض حقوقها على الشعب، والتي ينبغي دراستها في موضع آخر بالتفصيل. فالإسلام يرى أن تطبيق

وإجراء الحقوق الاقتصادية المتبادلة بين الحكومة والجماهير (القطاع العام والخاص) يستتبع العدالة الاقتصادية، ومن الواضح أن هذه الرؤية تختلف عما يعتقده أفلاطون وأرسطو وفون هايك بشكل جذري.

خلاصة

تؤكد العدالة الاقتصادية من وجهة نظر أفلاطون وأرسطو على عنصر تناسب أهلية الأفراد، وتوزيع الأعمال والمهام المؤثرة وفقاً لهذه الأهلية الطبيعية.

كما تقوم العدالة الاقتصادية لدى فون هايك على منجزات آلية السوق، وحاكمية أساس المنافسة. ويهتم الإسلام لتحقيق العدالة الاقتصادية على القيام بالحقوق المتبادلة بين الحكومة والشعب. وقد بيّن الإسلام أساس هذه الحقوق في مصادره الأصلية، ولم يدعها عرضة للآراء والاجتهادات والرؤى الفردية. وينبغي البحث عن نقطة الافتراق بين الإسلام والنظريات الأُخرى في النقطتين التاليتين:

أولاً: إن بين العدالة والحق علاقة إلزامية.

وثانياً: لم يتم إيكال الأحكام العامة للحقوق المتبادلة بين الحكومة والشعب إلى آراء وأفكار فرد ما.

ثبات الشريعة وإدارة المتغيّرات الاجتماعيّة ـ الاقتصادية(*)

السيّد حسين مير معزّى(**)

نبذة

يؤمن الكثير من كبار فقهاء الإسلام كالإمام الخمينيّ قدس سره بأنّ من الخصائص التي تمتاز بها شريعة الإسلام من غيرها هو: أنّها شريعة ثابتة وشاملة لكلّ شؤون الحياة. وهذا المضمون موجود في العديد من الروايات الواردة عن المعصومين (ع)؛ فقد دلّت على ثبات الشريعة وشمولها لكلّ أمر. هذا، في حين نشهد تطوّراً بارزاً في المجتمعات البشريّة منذ عصر التشريع إلى يومنا هذا، ولا سيّما في القرنين الأخيرين، ومن هنا ينشأ سؤال، وهو: كيف يمكننا أن نوائم بين كون الشريعة ثابتةً شاملة، وبين تطوّر المجتمعات البشريّة؟

يقدّم الشهيد الصدر قدس سره نظريّة منطقة الفراغ جواباً عن هذا السؤال. ونحن سوف نسعى في هذه المقالة ـ وبعد تقديم نظريّة الشهيد

(*) ترجمة علي عبّاس الموسويّ.

(**) عضو الهيئة العلميّة، ومدير فرع الاقتصاد في مركز الثقافة والفكر الإسلاميّ.

الصدر قدس سره ونقدها ـ إلى تقديم نظريّة بديلة، هي في نظرنا تُشكّل جواباً واضحاً لهذا السؤال، وهي تلائم أيضاً الروايات الدالّة على كون شريعة الإسلام هي الشريعة الثابتة الشاملة. وهذه النظريّة البديلة تبتني بشكل مختصر على المقدّمات الآتية:

1 ـ إنّ التطوّر العلميّ وتطوّر التجربة البشريّة الحاصل بمرور الأيّام كان سبباً في حصول متغيّرات في علاقة الإنسان بالطبيعة، وعلاقة الإنسان بأخيه الإنسان.

2 ـ إنّ هذه المتغيّرات من الممكن أن تخضع للتوجيه، وأن تتمّ إدارتها باتّجاه محدّد.

3 ـ إنّ ثبات الشريعة وشموليّتها يرجع إلى مفاهيم وعناوين هذه العلاقات، لا إلى مصاديقها وتطبيقاتها.

4 ـ إنّ العناوين الحاكمة على العلاقات هي على أقسام ثلاثة: العناوين الأوّلية، العناوين الثانويّة، والعناوين العامّة.

5 ـ إنّ الشريعة الإسلاميّة قد بيّنت حكم كلّ عنوان على أساس (بتوسّط العمومات).

6 ـ إنّ التشريع الإلهيّ للأحكام المتعلّقة بالعناوين الثانويّة ناظرٌ إلى توجيه عمليّة التغيير نحو الأهداف والمقاصد المنشودة.

وعلى هذا الأساس، فإنّ أيّ تغيير يحصل في العلاقات يمكن الوصول إلى معرفة حكمه بالرجوع إلى الشريعة واستنباطه منها، ونتيجة ذلك هو: أنّ حكم العناوين يبقى ثابتاً، وأنّ الاختلاف إنّما يرجع إلى المصاديق.

تمهيد

ويعتقد علماء وفقهاء الإسلام الكبار كالإمام الخمينيّ أنّ شريعة الإسلام تمتاز من غيرها بأنّها الشريعة الثابتة والشاملة، يقول الإمام الخمينيّ:

«الإسلام والفقه الإسلامي يحمل نظريّة واقعيّة وكاملة لإدارة حياة الإنسان من المهد إلى اللحد»[1].

[الإسلام] مدرسة على خلاف المدارس غير التوحيدية، إذ يتدخّل في جميع الشؤون الفرديّة والاجتماعيّة والماديّة والمعنويّة والثقافيّة والسياسيّة والعسكريّة والاقتصاديّة، ويشرف عليها، ولم يهمل أيّ نقطة ـ كانت صغيرة جدّاً ـ لِمَا لها من دخل في تربية الإنسان والمجتمع وتقدّمه الماديّ والمعنويّ، وقد قضى على الموانع والمشكلات التي تعترض في طريق تكامل المجتمع والفرد، وعملَ على رفعها[2].

وقد وردت روايات عدّة تدلّ على جامعيّة الشريعة وشمولها، ومثال ذلك ما يروى الإمام الصادق (ع) جواباً لقائل يقول بالعمل بالرأي يما لم يرد فيه كتاب أو سنّة: «ما من شيء إلّا وفيه كتاب أو سنّة»[3].

كما تدلّ روايات عِدّة على ثبات الشريعة؛ منها قول الإمام

---

(1) روح الله الموسويّ الخمينيّ، صحيفة نور، مؤسّسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخمينيّ، الطبعة الأولى، 2000م، ج21، ص289.

(2) المصدر نفسه، وصيت نامه إلهي ـ سياسي، ص402.

(3) انظر: جامع أحاديث الشيعة، ج1 المقدّمة، ص275؛ بحار الأنوار، ج26، كتاب الإمامة؛ أبواب علومهم، باب 1، ص33، حديث 52؛ ج 2، ص169، حديث 2 ـ 3؛ ص170، حديث 8؛ ص305، باب 34، حديث 49.

الباقر (ع): «قال جدّي رسول الله (ص): أيّها الناس، حلالي حلال إلى يوم القيامة، وحرامي حرام إلى يوم القيامة»[1].

فبينما تدلّ الروايات على الشمول والثبات إذ يُلاحظ التقدّم الهائل الذي تعيشه المجتمعات البشريّة من عصر التشريع إلى يومنا هذا، ولا سيّما في القرنين الأخيرين. ومن هنا، ينشأ السؤال عن تلاؤم القول بثبات الشريعة وشمولها لكلّ وقائع الحياة وهذا التطوّر في المجتمعات البشريّة.

كيف يمكن لهذه الأحكام الثابتة التي لا تتبدّل في أيّ زمان أو مكان والتي هي للناس كافّة أن تسير بحركة هذا الإنسان وبسلوكه، وتوجّهه نحو الأهداف المنشودة إسلاميّاً؟

وهذا السؤال يتعلّق بنصّ الشريعة، أي: التي شرّعها الله (عزّ وجلّ) وبيّنها للناس بوساطة الأنبياء والأئمّة (ع)، ولا يتعلّق بطريقة معرفة الأحكام في عصر الاجتهاد.

وبعبارة أخرى: السؤال هو عن تأثير الزمان والمكان في أصل الشريعة، لا عن تأثير الزمان والمكان في الاجتهاد، ولكن هذا لا يعنى انفكاكاً بين التساؤلين، بل الجواب عن السؤال الأوّل له أثره في كيفيّة تقديم الإجابة عن السؤال الثاني.

وهذا البحث يأتي أيضاً في دائرة الأحكام الاقتصاديّة التي تُشكّل

---

(1) انظر: بحار الأنوار، ج2، ص260، حديث 17؛ كذلك ج2، ص172، حديث 13؛ ج6، ص93، حديث 1؛ ج11، ص56، حديث 55؛ ج12، ص7، حديث 15؛ ج36، ص132، حديث 85.

طريقاً للوصول إلى المذهب أو النظام الاقتصاديّ في الإسلام.

إنّ مفاد كون الشريعة الإسلاميّة هي الشريعة الثابتة والجامعة هو: أن لا تُغفل بيان أيّ حكمٍ أو سلوك يرتبط بالإنتاج والتوزيع والاستهلاك. وأن تكون هذه الأحكامُ المذكورة ثابتة وشاملة للقضايا كلّها.

وبعبارة أخرى: إنّ لازم القول بأنّ شريعة الإسلام هي الشريعة الثابتة والجامعة هو أن يكون في الإسلام نظام اقتصاديّ جامع وثابت لكلّ المسائل، من هنا يتكرّر السؤال عن كيفيّة التوفيق بين الجامعيّة والثبات من جهة، والتطوّر الهائل والسريع في العلاقات والسلوكيّات التي ترتبط بهذه الدائرة من جهة أخرى.

يُقدّم الشهيد الصدر لتوضيح هذه النظريّة، ورفع الإشكالات الواردة عليها، أو القيام بعمليّات تعديل فيها أحياناً، ولكن بعض الإشكالات لا تزال قائمة ومسجّلة على هذه النظريّة. والذي نراه هو أنّ هذه النظريّة لا تُقدّم إجابة كافية عن السؤال المتقدّم.

وسوف نقوم في هذه المقالة بعرض هذه النظريّة، ثُمّ القيام بنقدها؛ لنقوم بعد ذلك بتقديم نظريّة بديلة، هي بنظرنا كفيلة بالإجابة عن هذا التساؤل، كما أنّها تلائم الروايات الواردة في شأن ثبات الشريعة وشمولها.

سياق الموضوع

إن السؤال عن الملاءمة بين ثبات الشريعة وتحوّل المجتمعات إنّما يرتبط بالأحكام التي تتعلّق بموضوعات يطرأ عليها التبدّل والتغيّر.

وموضوعات الأحكام الشرعيّة ترتبط بإحدى أربع جهات، وهي ما يلي:

1 ـ علاقة الإنسان بنفسه.

2 ـ علاقة الإنسان بالله (عزّ وجلّ).

3 ـ علاقة الإنسان بالطبيعة.

4 ـ علاقة الإنسان بإنسان آخر.

لقد تضمّن الإسلام تشريعات لأحكام تكفل تنظيم العلاقات المذكورة بنحو تكون حركة الإنسان والمجتمع نحو هدف واحد، هو سعادة الدنيا والآخرة. والسؤال المتقدّم يرتبط بشكل أساسيّ بالأحكام التي ترجع إلى علاقة الإنسان بالطبيعة والعلاقات الاجتماعيّة الإنسانيّة؛ لأنّ هذه العلاقات تخضع للتغيّر بتغيّر الزمان والمكان، كما أنّها تتبدّل تبعاً للتطوّر العلميّ والتكنولوجيّ، فهذه التغييرات التي تحصل بسبب التقدّم العلميّ والتقنيّ، وتمكّن الإنسان من التوصّل إلى تقنيّات وخطط هي التي تسمح له بالسيطرة على الطبيعة، وتسهّل عليه مواردها، كما تسرع بإقامة العلاقات الاجتماعيّة.

نظريّة منطقة الفراغ

قام الشهيد الكبير السيّد الصدر بشرح نظريّته في موضع من كتابه (اقتصادنا)[1]، ثُمّ أكمل بعض تلامذته الدور من خلال قيامهم

(1) انظر: السيّد محمّد باقر الصدر، اقتصادنا، تحقيق مكتب الإعلام الإسلاميّ، فرع خراسان، (لجنة الاقتصاد) مركز النشر عن مكتب الإعلام الإسلاميّ، الطبعة الأُولى، 1417، ص380 ـ 382؛ وص686 ـ 691.

بتوضيح نظريّات أستاذهم[1]، وهذه النظريّة يمكن بيانها في محاور ثلاثة:

1 ـ مفهوم منطقة الفراغ

في شريعة الإسلام نوعان من الأحكام:

النوع الأوّل: وهو الأحكام والتشريعات الإلهيّة الثابتة والمنجّزة التي لا تقبل التغيير ولا التبديل.

والنوع الآخر: وهو الأحكام التي أوكل الشارع أمرها إلى وليّ الأمر، ولم يتعلّق بموردها حكمٌ إلهيٌّ ثابت لا يقبل التغيير ولا التبديل، نعم لا بدّ لوليّ الأمر من أن يصدر حكمه فيها مراعياً المقاصد العامّة للشريعة الإسلاميّة وما تقتضيه هذه المقاصد.

وهذا النوع الثاني هو الذي يطلق عليه مصطلح منطقة الفراغ، أي: إنّه المنطقة الفارغة من التشريعات الثابتة التي لا تقبل التغيير.

2 ـ ضرورة وجود منطقة الفراغ

ميزة التشريع الإسلاميّ أنّه تشريع غير مؤقّت، بل هو أبديّ يشمل البشريّة كلّها، ومن خلال ملاحظة قابليّة المجتمعات للتطوّر كان لا بدّ أن يشتمل هذا التشريع على عنصر متغيّر؛ حتّى يمكن تقديمه كنظريّة

---

(1) انظر على سبيل المثال: أحمد علي يوسفي، ماهيت وساختار اقتصاد إسلامي، مركز نشر آثار پژوهشگاه فرهنگ وانديشه إسلامي، الطبعة الأولى، 2001م، ص75 و83، 84؛ انديشه ماندگار، المؤتمر العالميّ للشهيد السيّد محمّد باقر الصدر، الرقم 1، ص16، 17.

متكاملة أبديّة وشاملة لإدارة المجتمعات، والسير بها نحو سعادة الدنيا والآخرة.

ولا بدّ لنا لتوضيح هذا الكلام من أن نُلاحظ الجوانب المتغيرة في حياة الإنسان، ونحدّدها؛ لنتتبّع بعد ذلك تأثيرها في نظريّة التشريع الإسلاميّ المنظّم للحياة الإنسانيّة.

إنّ في حياة الإنسان نوعين من العلاقات: علاقة الإنسان بالطبيعة، وعلاقة الإنسان بأخيه الإنسان، والنوع الأوّل لا يتوقّف على وجود المجتمع، ولكنّه خاضع لتأثير المجتمع الذي يقوم فيه؛ وذلك لأنّ وجود المجتمع له أثره في تجميع التجارب وتنمية الرصيد البشريّ؛ لمعرفة الطبيعة، وتوسعة حاجات الإنسان ورغباته تبعاً لذلك، ولكنّها لا تنظّم علاقة الإنسان بأخيه الإنسان.

إنّ علاقة الإنسان بالطبيعة تتطور عبر الزمن؛ وذلك تبعاً للمشاكل المتجدّدة التي يواجهها الإنسان باستمرار ممارسته للطبيعة، والحلول المتنوّعة التي يتغلّب بها على تلك المشاكل. وكلّما تطورّت علاقاته بالطبيعة، ازداد سيطرةً عليها، وقوّةً في وسائله وأساليبه.

وأمّا علاقات الإنسان بأخيه، فهي ليست متطوّرة بطبيعتها؛ لأنّها تعالج مشاكل ثابتة جوهريّاً، مهما اختلف إطارها ومظهرها. فكلّ جماعة تسيطر بسبب علاقاتها بالطبيعة على ثروة، تواجه مشكلة توزيعها، وتحديد حقوق الأفراد والجاعمة فيها، سواءٌ كان الإنتاج لدى الجماعة على مستوى البخار والكهرباء، أم على مستوى الطاحونة اليدويّة؛ ولأجل ذلك يرى الإسلام: أنّ الصورة التشريعيّة التي ينظّم بها تلك

العلاقات على وفق تصوّراته للعدالة قابلة للبقاء والثبات من الناحية النظريّة؛ لأنّها تعالج مشاكل ثابتة.

من الطبيعيّ ـ على هذا الأساس ـ أن يقدّم الإسلام مبادئه النظرية والتشريعيّة، على شكل أصول ثابتة تتصف بالقدرة على تنظيم علاقات الإنسان في عصور مختلفة، ولكن هذا لا يعني إهمال الجانب المتطوّر، وهو علاقات الإنسان بالطبيعة، وإخراج تأثير هذا الجانب من الحساب، فإنّ تطوّر قدرة الإنسان على الطبيعة، ونموّ سيطرته على ثرواتها، ليهدّد الرؤية المتبنّاة للعدالة الاجتماعيّة.

مثال ذلك: أنّ المبدأ التشريعي القائل: إنّ من عمل في أرض، وأنفق عليها جهداً حتّى أحياها، فهو أحقّ بها من غيره. يعتبر في نظر الإسلام عادلاً؛ لأنّ من الظلم أن يساوى بين العامل الذي أنفق على الأرض جهده، وغيره ممّن لم يعمل فيها شيئاً. ولكن هذا المبدأ بتطوّر قدرة الإنسان على الطبيعة ونموّها يصبح من الممكن استغلاله. ففي عصر كان يقوم إحياء الأرض فيه على الأساليب القديمة، لم يكن يتاح للفرد أن يباشر عمليّات الإحياء إلّا في مساحات صغيرة. وأمّا بعد أن تنمو قدرة الإنسان، وتتوفّر لديه وسائل السيطرة على الطبيعة، يصبح بإمكان أفراد قلائل أن يسيطروا على مساحات شاسعة، وهذا ممّا يؤدّي إلى زعزعة العدالة الاجتماعيّة ومصالح الجماعة. فكان لا بدّ للصورة التشريعيّة من منطقة فراغ، يمكن ملؤها بحسب الأحوال. فيسمح بالإحياء سماحاً عامّاً في العصر الأوّل، ويمنع الأفراد في العصر الثاني منعاً تكليفيّاً عن ممارسة الإحياء، إلّا في حدود تناسب أهداف الاقتصاد الإسلاميّ وتصورّاته عن العدالة.

وعلى هذا الأساس وضع الإسلام منطقة الفراغ في الصورة التي نظّم بها الحياة الاقتصاديّة؛ لتعكس العنصر المتحرّك، وتواكب تطوّر العلاقات بين الإنسان والطبيعة، وتدرأ الأخطار التي قد تنجم عن هذا التطوّر المتنامي على مرّ الزمن.

3 ـ حدود منطقة الفراغ

تشمل منطقة الفراغ دائرة الأفعال التي لم يصدر فيها أيّ حكم إلزاميّ (وجوب أو حرمة) كتشريع من قبل الله عزّ وجلّ، بل كان حكمها الشرعيّ الأوّليّ هو الاستحباب، أو الكراهة أو الإباحة. ففي هذه الموارد يمكن للوليّ الفقيه أن يقوم ـ وعلى أساس المصالح والمقاصد المنظورة إسلاميّاً وملاحظة الأحكام الواردة في المنطقة المملوءة بالتشريع ـ بإصدار حكمه بالوجوب أو الحرمة، نعم للوليّ الفقيه حقّ الحكم في موارد التزاحم في الأحكام الإلزاميّة بتقديم الأهمّ على المهمّ إذا أمكنه تشخيص ذلك، ولكن هذا بحث آخر لا يرتبط بمقامنا.

نقد نظريّة الشهيد الصدر قدس سره

إنّ المستفاد من كلمات الشهيد الصدر قدس سره أنّ تبدّل وتطوّر علاقة الإنسان بالطبيعة هو أمر طبيعيّ، والمنشأ فيه طبيعة الإنسان، فالإنسان موجود مفكّر ومبدع وخلّاق، ولا يمكن منعه من التقدّم في هذا المجال؛ لأنّ هذا سوف يكون بمنزلة تكبيل الفكر البشريّ؛ ولأجل ذلك لم يقم الإسلام بتحديد قوانين ثابتة لتنظيم هذه العلاقة.

ولكن علاقة الإنسان بأخيه الإنسان ليست كذلك؛ فإنّها تقوم لحلّ مشكلات ثابتة، فلا مانع حينئذٍ من قيام الإسلام بوضع تشريعات ثابتة

لغرض تنظيم هذه العلاقات. إذن بإمكاننا صياغة هذا الكلام بشكل قضيّتين كلّيتين، هما بالشكل الآتي:

1 ـ إنّ علاقة الإنسان بأخيه الإنسان إنّما هي لرفع الحاجات والمشكلات الثابتة.

2 ـ إنّ علاقة الإنسان بالطبيعة خاضعة للتبدّل والتطوّر.

لم يقم الشهيد الصدر دليلاً محكماً وجامعاً مانعاً على هاتين الدعويين.

والواقع هو: أنّ كلا النوعين يشتمل على ثوابت ومتغيرات، ويتفتّق ذهن الإنسان الخلّاق عن طريق ووسائل جديدة يصل إليها في كلا المجالين.

بيان ذلك: أنّ تصرّف الإنسان بالطبيعة يشكّل عاملاً في إنتاج المواد الأوّليّة والزراعيّة، وهو يحتاج في ذلك إلى توفّر بعض الآلات والوسائل التي تسهّل عليه ذلك.

وهذا ما يتكفّل به التقدّم العلميّ والتقنيّ والتجارب التي تتراكم لدى الإنسان، فتوصله يوماً فيوماً إلى اكتشافات جديدة واختراعات جديدة توسّع من قدرته على تسخير الطبيعة أكثر فأكثر، ولكن إلى جانب الحاجات الثابتة من المأكل والملبس والمسكن تنشأ لدى الإنسان حاجات أخرى، كحاجته إلى المبرّدات والتلفاز والسيارة والحاسوب، وهذه الحاجات ترجع في منشئها إلى التطوّر العلميّ والتقنيّ.

وكذلك حال علاقة الإنسان بأخيه الإنسان؛ فإنّها هي أيضاً تخضع

للتطوّر والتكاملّ؛ وذلك لأنّ الوصول إلى آلات جديدة وتقنيّات حديثة كما له أثره في تسهيل وتسريع علاقة الإنسان بأخيه الإنسان، فكذلك اتّساعها له أثره في قيام حاجة الإنسان إلى علاقات جديدة، وهذا يستتبع وجود قوانين حقوقيّة وقضائيّة وعقوبات جديدة. وهذه التغيرات تنبع كما هو واضح من تطوّر وتبدّل علاقة الإنسان بالطبيعة.

ونموذج ذلك: أنّنا لو لاحظنا حياة الإنسان في العصر الزراعيّ، وقسنا ذلك إلى حياته في العصر الصناعيّ، لوجدنا أنّ اختراع وسائل النقل الجديدة ـ كالسيّارات والقطارات والطائرات، وكذلك اختراع آلات الطباعة والتصوير، والمذياع، والتلفاز، والهاتف وسائر وسائل الاتّصال العامّة، وأخيراً اختراع الحاسوب والإنترنت وغير ذلك ـ قد أثّر في علاقات الإنسان، وأوجد فيها تحوّلاً تامّاً، كما خلق حقوقاً جديدة للأفراد تتطلّب وضع قوانين تملك القدرة على تنظيم علاقات الإنسان في عصر الحداثة وما بعد الحداثة، وتسير به نحو الهدف المنشود وترسّخ روح التعاون بين أفراده. وكذلك قام الإنسان وبغرضٍ تسهيل وتسريع العلاقات الاجتماعيّة بمرور الزمان باختراع بعض الوسائل التي أوجدت تحوّلاً جذريّاً في علاقاته ممّا تطلّب قوانين جديدة، ومثال ذلك: اختراعه للعملة النقدية المعدنيّة والورقيّة، واختراعه للنظام المصرفيّ والسندات الماليّة كالأسهم والقروض والشركات، وتأسيسه للأسواق الماليّة.

مضافاً إلى ذلك كلّه، فإنّ هذا الفكر الخلّاق لدى الإنسان قد يصل إلى بعض النظم الجديدة التي ترتبط بدائرة العلاقات الاجتماعيّة بشكل مباشر، ومثال ذلك: فكره التأمين التي أوجبت قيام مهنة جديدة لها أقسام وأنواع متعددة.

ونتيجة هذا كلّه: أنّ كلتا الدائرتين من العلاقات، أي: علاقة الإنسان بالطبيعة، وعلاقته بالآخرين تشتمل على حاجات ثابتة، كما أنّها في كلتا الدائرتين ونتيجة لفكر الإنسان الخلّاق وللاكتشافات الحديثة التي توصّل إليها سوف تُكوّن لديه وسائل وطرقاً جديدة لتأمين الحاجات السابقة ولقيام وظهور حاجات جديدة.

2 ـ يعتقد الشهيد الصدر: أنّ تطوّر قدرة الإنسان على الطبيعة، ونموَّ سيطرته على ثرواتها مستمرّ، ويشكّل خطراً على الجماعة، ويضع في خدمته باستمرار إمكانات جديدة للتوسّع، ولتهديد الصورة المتنبّاة للعدالة الاجتماعيّة. وعلى هذا الأساس أبقى الإسلام على منطقة الفراغ في الصورة التشريعيّة التي نظّم بها الحياة الاقتصاديّة؛ لتعكس العنصر المتحرّك، وتواكب تطوّر العلاقات بين الإنسان والطبيعة، وتدرأ الأخطار التي قد تنجم عن هذا التطوّر المتنامي على مرّ الزمن. والوليّ الفقيه يمنع هذا التهديد من خلال ملء منطقة الفراغ هذه بالأحكام الولائيّة.

ومن جهة أُخرى يقوم الشهيد الصدر قدس سره بتطبيق منطقة الفراغ هذه على الأحكام المباحة، والمكروهة والمستحبّة، وأمّا الأحكام الواجبة أو المحرّمة، فإنّه يرى أن يد الفقيه قاصرة عن التصرّف فيها؛ لأنّها المنطقة المملوءة بالتشريع.

إنّ الذي يُلاحَظ على هذا الكلام بداية هو السؤال عن رأي الشهيد الصدر قدس سره في الأحكام الوضعيّة، ففي ضمن أيّ دائرة تدخل؟ فهل للوليّ الفقيه وتبعاً للمصالح أن يحكم بصحّة معاملة حكم الشارع ببطلانها؟

وهذا التساؤل لا جواب واضح عنه في نظريّة الشهيد الصدر قدس سره.

وأمّا الإشكال الآخر فهو: أنّنا إذا جمعنا بين كلام الشهيد الصدر قدس سره على ضرورة وجود منطقة الفراغ التشريعيّ، وبين كلامه على حدود دائرة منطقة الفراغ، فإنّ النتيجة التي نصل إليها هي: أنّ التشريعات التي أقرّها الشارع في العلاقات والتي كان الحكم فيها إلزاميّاً لا يمكنها أن تكون مُهدَّدَة من تطوّر علاقة الإنسان بالطبيعة، أي: إنّ تطوّر علاقة الإنسان بالطبيعة لا يمكن أن يُشكّل في أيّ وقت سبباً في أن يقوم الوليّ الفقيه وتبعاً للمصالح بتغيير الأحكام الإلزاميّة، أي: تلك الأحكام التي تتعلّق بالعلاقات التي تُشكّل موضوعاً للوجوب أو الحرمة، وهذا الأمر لم يُقِم عليه الشهيد الصدر قدس سره أيَّ دليل.

3 ـ يرى الشهيد الصدر أنّ بإمكان الوليّ الفقيه فيما يرجع إلى دائرة العلاقات التي كان حكمها الأوّليّ هو الاستحباب أو الكراهة أو الإباحة أن يحكم فيها بالوجوب أو الحرمة تبعاً لمقاصد الشريعة والأهداف العليا التي نصّت عليها الدائرة الأُخرى المملوءة بالتشريع، وأمّا في الموارد التي قد حكم الشارع فيها بحكم إلزاميّ من وجوب أو حرمة، فإنّما للفقيه الحكم بتقديم الأهمّ في صورة وقوع التزاحم بين حكمين إلزاميّين.

إنّ الذي يبدو لنا هو أنّه ليس للفقيه في كلا الموردين أيُّ حكم تشريعيّ حتّى في الموارد التي قد حكم فيها الشارع بالاستحباب أو الكراهة أو الإباحة فإن الفقيه له أن يحكم بتقديم الأهمّ على المهمّ فقط. ولتوضيح ذلك لا بدّ من ذكر مقدّمات:

أ ـ إنّه تقدّم منّا طبقاً لما وردت به الروايات المتعدّدة أنّ شريعة الإسلام تمتاز من غيرها بأنّها الشريعة الجامعة والشاملة والخالدة التي لها حكمها المحدّد في كلّ ما يُمكن أن يُبتلى به الإنسان في جمع شؤون حياته. وهذه المقدّمة هي أيضاً مقبولة عند الشهيد الصدر، ولكنّه يرى أنّ الأحكام غير الإلزاميّة يمكن لنا نبدّلها.

ب ـ وقع الاتّفاق من علماء الشيعة على كون الأحكام مبنيّة على أساس المصالح والمفاسد. وهذا الاتّفاق كما يشمل الوجوب والحرمة يشمل الاستحباب والكراهة والإباحة، ومثال ذلك: لو أنّ الشارع حكم على فعل ما بالاستحباب، لكان يعني أنّ في الحكم مصلحةً، وإن كانت هذه المصلحة لا تصل إلى حدّ الإلزام.

والآن نسأل: ما هو المسوّغ لقيام الفقيه بتبديل الحكم بالاستحباب ـ والذي أنشئ الحكم فيه على أساس المصلحة الموجودة في الفعل ـ إلى الحكم بالحرمة؟ لا نتصوّر مسوّغاً لهذا سوى التزاحم بين هذه المصلحة وبين المفاسد الأخرى التي لا بدّ من اجتنابها. وعلى هذا الأساس لا يكون ثمّة فارقٌ بين الأحكام الإلزاميّة وغير الإلزاميّة، ففي كلا الموردين للوليّ الفقيه أن يقوم ومن باب التزاحم بالحكم بتقديم الأهمّ.

النظريّة المتبنّاة

إنّ شريعة الإسلام هي الشريعة الثابتة والكاملة والخالدة، وفضلاً عن ذلك أنّها لا تقف عائقاً أمام الإبداع وتقدّم الإنسان في علاقاته بالطبيعة وعلاقاته بأخيه، كما أنّ هذا التشريع في الوقت نفسه لا يسمح لهذا

الإبداع بالسير في الاتّجاه الذي يرى فيه الإسلام أنّه يكون مخالفاً[1] للأهداف المنشودة التي يريدها.

وبعبارة أخرى: إنّ هذا التشريع لا يمنع من التطوّر الإنسانيّ، ولكنّه يسير به نحو أهداف الشريعة. ولشرح هذه النظريّة لا بدّ من ذكر مقدّمات.

1 ـ إنّنا لأجل حلّ إشكاليّة التوفيق بين ثبات الشريعة وتطوّر المجتمع لا يهمّنا تحديد دائرة هذا التطوّر والحدّ الذي يصل إليه، بل إنّ ما يهمّنا هو أن ندرك أنّ هذا التطوّر الاجتماعيّ هو بيد الإنسان، ويخضع لإرادته واختياره، وعلى هذا الأساس فإنّه يقبل التوجيه وحسن الإدارة؛ وإنّ التقدّم العلميّ والتقنيّ والاختراعات والاكتشافات يعتبر المنشأ الأساسيّ لهذا التطوّر والتبدّل، وهو أمر إراديّ، ويقوم به الإنسان باختيار منه، وبناء على ذلك، فإنّ بالإمكان وبشكل منطقيّ أن نقوم من جهة بتربية هذا الإنسان على ثقافة تحمله على الاتّجاه والسير بنفسه في الجهة التي تلائم مقاصد الشريعة، وأن تكون إبداعاته وأخلاقيّاته على الصراط المستقيم، ومن جهة أُخرى نضع من القوانين ما يقف عائقاً أمام أيّ تطوّر أو تبدّل لا يلائم مقاصد الشريعة.

2 ـ إنّ الأديان الإلهيّة والاتّجاهات البشريّة تسوق الإنسان في سلوكيّاته وعلاقته الاجتماعيّة نحو الأهداف والمقاصد التي تنشدها، والمنطق العقليّ، يفرض عليها أن تقف حائلاً أمام قيام أو وجود أيّ تبدّل يكون مخالفاً لهذه الأهداف والمقاصد. وقد شرّع الله (عزّ وجلّ) في

---

(1) سيتّضح هذا الأمر من خلال ملاحظة النظريّة المختارة لاحقاً.

الإسلام ما يوجب سوق الإنسان في سلوكه الاجتماعيّ وعلاقاته في جميع شؤون حياته إلى الارتقاء، بما لديه من استعداد للوصول إلى الكمال والاقتراب في أعلى درجاته. ومن البديهيّ أن يقوم بمنع كلّ اعتقاد أو فكر أو ثقافة أو سلوك أو علاقات تؤدّي إلى سقوط هذا الإنسان، وإلّا كان ذلك على خلاف الحكمة، وفي الوقت ذاته لا بدّ من أن يكون الطريق مفتوحاً أمامه؛ لاستخدام فكره هذا وخلاّقيته هذه وإبداعه بما يخدم هذه الأهداف؛ وذلك لأنّه مع عدم تحقّق ذلك سوف يتخلّف الإنسان عن الرقيّ والكمال الماديّ والمعنويّ، وهذا لا يلائم الأهداف الإسلاميّة.

وعلى هذا الأساس لا تقف شريعة الإسلام بنحو تامٍّ مانعاً أمام التقدّم العلميّ والتقنيّ؛ لأنّ نتيجة ذلك سدّ باب التغيير في وجه البشريّة، كما أنّها لا تفتح الباب على مصراعَيْه أمام استخدام الإنسان لما لديه في مواهب في كلّ مجال وفي أيّ طريق كان؛ إذ قد يكون إطلاق العنان موجباً لوقوع تغيير يناقض مقاصد الشريعة وأهدافها. فهي عمليّة لهذه التغييرات، والمراد بإدارة عمليّة التغيير هو هذا الأمر.

3 ـ إنّ المراد بكون الشريعة جامعة ثابتة ليس هو أن يكون لكلّ مصداق من مصاديق العلاقات حكمُهُ الثابت في الشريعة، أو أنّ الشريعة لم تغفل ذكر أيّ مصداق من هذه المصادق، بل المراد أنّ الشارع لم يُغفل ذكر عنوان من العناوين التي تنطبق على هذه المصاديق وعلى هذه العلاقات، وأنّ الشريعة تتضمّن حكماً ثابتاً وعامّاً لجميع هذه العناوين.

وكذلك الحال فيما يرجع إلى العناوين، فإنّنا عندما نقول: إنّ

للشريعة أحكامَها الجامعة والثابتة فليس المراد أنّ كلّ عنوان ينطبق على فعل من الأفعال يكون موضوعاً لحكم ثابت في الشريعة، بل المراد أنّ نفس هذا العنوان يشكّل موضوعاً لحكم الشريعة، أو العنوان العامّ الذي يشمل هذا العنوان الأضيق أيضاً.

ومثال ذلك في المعاملات؛ فإنّ من العناوين الموجودة في الشريعة عقدَ الإجارة، وهو يدلّ على نوع خاصّ من المبادلة، وهذا العنوان حكم عليه الشارع بالجواز، وكذلك من العناوين الموجودة في الشريعة عنوان الربا، وحكمه الحرمة، وأمّا التأمين، فإنّه عنوان يدلّ ـ بناء على قول بعض الفقهاء ـ على نوع جديد من العقود والمعاملات، وهو بهذا العنوان لم يقع موضوعاً للحكم، ولكن عنوان العقد الذي هو من العناوين العامّة يشمل عقد التأمين، وبهذا يكون موضوعاً للحكم بوجوب الوفاء، ويمكن معرفة حكمه من خلال مراجعة العناوين الأُخرى بالنحو الذي سوف يأتي بيانه، وعلى أيّ حال، لا يمكن لنا أن نقول: إنّ الشريعة جامعة وثابتة من حيث المصاديق، كما لا يمكن القبول بمثل هذا الادّعاء، ولكن هذا الادّعاء مقبول فيما يرجع إلى العناوين بالنحو الذي تقدّم ذكره.

يبقى السؤال قائماً عن كيفيّة إدارة عمليّة التغيير هذه، وعن كيفيّة توجيهها، وأنّه كيف يمكن للشريعة الجامعة والثابتة أن تقوم بتوجيه هذا التغيير نحو أهدافها المنظورة؟ إنّ الجواب عن هذا التساؤل يكون في نمطية وكيفيّة تشريع الأحكام في هذه الشريعة؛ فإنّ طريقة تشريع هذه الأحكام هي بالنحو الذي يضمن إمكانيّة ذلك.

4 ـ تتّضح طريقة الشارع في بيان الأحكام الشرعيّة التي تتعلّق بالسلوك الإنساني والعلاقات الاجتماعيّة بملاحظة ثلاث قضايا هي ما يلي[1]:

الأُولى: أنّ الأحكام الشرعيّة بيّنت بنحو القضايا الحقيقية.

والقضيّة الحقيقيّة هي: القضيّة العامّة الكليّة التي ينطبق موضوعها على المصاديق الموجودة الآن وفي المستقبل[2]. ومثال ذلك: آية البيع ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾[3]؛ فإنّ الحكم تعلّق بحليّة عنوان، وهو البيع (المبادلة الماليّة)، وبحرمة عنوان، هو الربا بنحو مطلق، وعلى هذا الأساس فإنّ كلّ مصداق من مصاديق البيع سواءٌ تحقّق، أم لم يتحقّق، أم سوف يتحقّق هو حلال. وهذا الحكم لا يختصّ بما كان في عصر الرسول الأكرم (ص) من مصاديق. وكذلك الحال في مسألة الربا.

وهذه الخصوصيّة في التشريع الإسلاميّ هي التي تحلّ لنا مشكلة المستحدثة عنوان البيع كان محكوماً بالحليّة.

الثانية: أنّ العناوين التي تُشكّل موضوعاً للأحكام الشرعيّة هي ثلاثة على الترتيب الآتي: العناوين الأوليّة، العناوين الثانويّة، والعناوين العامّة.

---

(1) من المناسب القول هنا: إنّه نتيجة لاطّلاع الكاتب بشكل أساسيّ على فقه المعاملات كان غالب التطبيقات والأمثلة يختصّ بباب المعاملات، ولكن النتائج هي كليّة، وتقبل التعميم.

(2) انظر: الإمام الخمينيّ، روح الله الموسويّ، منهاج الوصول إلى علم الأُصول، تحقيق ونشر مؤسّسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخمينيّ الطبعة الأولى، ج2، ص285 ـ 287.

(3) سورة البقرة: الآية 275.

أمّا العناوين الأوليّة، فهي: العناوين الذاتيّة التي تتعلّق بأفعال المكلّفين (السلوك والعلاقات) مباشرة؛ وذلك لأنّ لكلّ فعلٍ عنواناً ذاتيّاً يصدق على الفعل في جميع الحالات، ومثال ذلك: الأكل، الشرب، الوضوء، الغسل، البيع والشراء، الإجارة القرض؛ فإنّ هذه كلّها هي عناوين لأفعال خاصّة.

وأمّا العناوين الثانوية، فهي: العناوين العارضة، أي: التي لا تصدق على الأفعال إلّا في ضمن حالات خاصّة، ومثال ذلك: الإسراف؛ فإنّه يصدق على الأفعال التي تخرج عن حدّ الاعتدال، وعلى هذا الأساس فإنّ عنواني الضرر أو الحرج، هما من العناوين الثانويّة: أي: إنّ كلّ فعل في بعض الحالات يكون ضرريّاً أو حرجيّاً، كالوضوء الذي يُلحق الضرر بالمريض، أو يكون حرجيّاً، كما إذا تعلّق بشخص كبير السنّ وكان وصوله إلى الماء متوقّفاً على طيّ مسافة كبيرة في الصقيع.

وأمّا في المعاملات، فإنّ عنوان الغبن والغرر هما أيضاً من العناوين الثانويّة: لأنّ أيّ معاملة تكون القيمة التي تمّ التوافق عليها فيها تختلف اختلافاً فاحشاً عن القيمة السوقيّة تكون معاملة غبنيّة، كما أنّه مع فرض وجود الجهل أو الخطر المتعلّقين بالعوض أو المعوضّ أو شروط المعاملة فإنّها تكون مصداقاً للمعاملة الغرريّة. والعنوان الأوليّ لهذه المعاملات الغرريّة أو الغبنيّة قد يكون هو البيع، أو الإجارة، أو المزارعة، أو المساقاة، أو أمثال ذلك.

وكذلك يقال للعناوين التي تعرض على حالات المكلّف عناوين ثانويّة: فالإنسان المكلّف الذي هو موضوع الحكم الشرعيّ هو الإنسان البالغ والعاقل والقادر. أي: إنّ الأحكام الشرعيّة إنّما تكون مُنجّزة في

حقّ الإنسان متى كان عالماً ومختاراً بالغاً عاقلاً. وأمّا لو عرض على المكلّف حالات كالجهل، أو النسيان، أو الاضطرار، أو الإكراه أو أمثال ذلك، فإنّ الحكم الشرعيّ تسقط منجزيته. وكذلك عروض عناوين كالجنون أو العجز، فإنّ ذلك سوف يرفع موضوع الحكم الشرعيّ.

وأما العناوين العامّة، فإنّها بمنزلة الجنس إذا قيست بالعناوين الأوليّة، وهي تشمل عدداً كبيراً من العناوين الأوليّة.

والفارق بين العناوين العامّة والعناوين الثانويّة هو: أنّ العناوين العامّة تنطبق على العناوين الأوليّة للأفعال في جميع الحالات. وأمّا العناوين الثانوية فإنّها إنّما تصدق في حالات خاصّة، ومثال ذلك: عنوان العقد؛ فإنّه من العناوين العامّة التي تصدق على كلّ معاملة تتألف من الإيجاب والقبول. وهو يصدق عليها دائماً، نعم قد تكون هذه العناوين العامّة ذات مراتب متنوّعة من الشمول والعموم إذا قيست إلى بعضها البعض، أي: إنّها بالاصطلاح العلميّ تكون الكليّ الإضافيّ.

الثالثة: أنّ موضوع الأحكام الشرعيّة في شريعة الإسلام هي العناوين الأوليّة، والثانوية، والعامّة.

لقد شرّع الله (عزّ وجلّ) بمقتضى علمه الواسع وحكمته الأحكام الشرعيّة بنحو تسوق الفرد والمجتمع إذا ما تمّ العمل بهذه الأحكام إلى ما فيه سعادة الدنيا والآخرة. ولا يوجد في هذه العناوين أيُّ منطقة خالية من التشريع، أي: لا وجود لمنطقة الفراغ على الإطلاق، وهذا هو المراد بكون هذه الشريعة شريعة جامعة. وأحكام هذه العناوين هي أيضاً أحكام خالدة لا تقبل التغيير ولا التبديل، وإن كان حكم مصاديقها في مقام التطبيق قابلاً للتغيير.

الرابعة: أنّ الأحكام المتعلّقة بالعناوين الثانويّة تتقدّم على الأحكام المتعلّقة بالعناوين الأوليّة أو العناوين العامّة، كما أنّ أحكام العناوين الأوليّة توجب تخصيصاً في أحكام العناوين العامّة.

لقد بحث علم أصول الفقه مسألة تقدّم أحكام العناوين الثانويّة على أحكام العناوين الأُخرى، وذلك بعنوان الورود أو الحكومة، كما بحث علم الأصول مسألة تقدّم أحكام العناوين الأوليّة على العناوين العامّة تحت عنوان التخصيص. ونحن لا نريد الدخول في بحث هذه المسألة بحثاً علميّاً، ولكن نريد أن نُلفت النظر إلى أمر يرجع إلى أسلوب التشريع، هو: أنّ وظيفة الأحكام الثانويّة هي وظيفة توجيهيّة؛ فهي تعمل على إدارة وتوجيه التغييرات. وبعبارة أخرى: أنّ حكم المصاديق الجديدة الناشئ من العلاقات يكون مقبولاً ومرحّباً به إذا كان ضمن إطار العناوين الثانويّة.

ومثال ذلك عقد التأمين، فإنّه بناء على بعض الأقوال هو عقد جديد، وحكم هذا العقد هو الصحّة؛ لانطباق قوله: ﴿أَوۡفُواْ بِٱلۡعُقُودِۚ﴾ عليه مع فرض عدم كونه غرريّاً، ولا غبنيّاً ولا ضرريّاً ولا تنطبق عليه العناوين الثانويّة الأُخرى، وإلّا كان حكمه حكم العناوين الثانويّة؛ بناءً على ذلك فإن الشارع المقدّس ومن خلال ما شرّعه من الأحكام الثانويّة قام بإباحة التغييرات التي تلائم مقاصد الشريعة وأهداف الشارع، ومنع غير ذلك.

وبعبارة أخرى: إنّ التطوّر العلميّ والتقنيّ وعملية التعاطي وتلاقح الأفكار البشريّة سوف يؤدّي بمرور الأيّام إلى ولادة مصاديق جديدة في علاقة الإنسان بالطبيعة، وعلاقة الإنسان بأخيه الإنسان في مختلف مجالات الحياة. والمصداق الجدّي لهذه العلاقة ـ في أيّ مجال كان ـ لا يخلو عن أحد حالين:

أ ـ أن يكون مصداقاً لأحد العناوين الأوليّة الواقعة موضوعاً لحكم شرعي، أي: أن يكون المصداق هو الجديد دون العنوان: وفي هذه الحالة يكون حكم هذا المصداق هو حكم العنوان المنطبق عليه. ومثال ذلك المصاديق الجديدة من البيع والشراء في زماننا هذا، كالبيع والشراء عن طريق الإنترنت أو عبر البطاقات، وأمثال ذلك ممّا لم يكن في السابق، وأصبح معتمداً الآن؛ نتيجة للتطوّر التقنيّ والتكنولوجيّ.

ب ـ أن لا ينطبق على هذا المصدق الجديد أيّ عنوان من العناوين الأوليّة التي تعلّق بها الحكم الشرعيّ، بل هو مصداق وجه بعنوانه الجديد ويرى الكثير من الفقهاء أنّ التأمين هو من هذا النوع، أي: إنّ التأمين هو من العقود الجديدة التي لا يمكن إدراجها تحت أيّ واحد من العقود والمعاملات المعروفة لدى الشارع، وعلى هذا الأساس يكون التأمين من أفراد هذا القسم. وهذا القسم بعنوانه الأوليّ الجديد يدخل بنفسه تحت واحد من العناوين العامّة التي بيّن الشارع حكمها. فعقد التأمين إن التزمنا بأنّه من العقود المستحدثة، فإنّه سوف يندرج تحت قوله تعالى: ﴿أَوْفُوا۟ بِٱلْعُقُودِ﴾، ومن خلال ذلك يمكن معرفة حكم ذلك المصداق.

وعلى أيّ حال، لا بدّ من ملاحظة أنّ المصداق الجديد، لأيّ نوع من العلاقة في كلتا الحالتين إنّما يصحّ أن يطبّق عليه حكم أحد العناوين الأوليّة أو العامّة مع فرض عدم انطباق أيّ عنوان ثانويّ عليه: من الغرر، أو الغبن، أو الضرر، أو الحرج، أو أمثال ذلك، وإلّا كان حكمه حكم ما ينطبق عليه من العناوين الثانويّة، وعلى هذا الأساس تكون الأحكام

الثانويّة هي الإطار الذي يحكم على عمليّة اختيار أيّ تطوير من خلال كونه ممّا يلائم مقاصد الشريعة.

ويلاحظ ممّا تقدّم أنّ الشريعة الإسلاميّة مع اتّصافها بالشموليّة والثبات لا تمنع من أيّ عمليّة تغيير تكون ممّا تلائم مقاصدها وأهدافها المنظور لها من خلال ترتيبها لأحكامها على عناوين عامّة، كما أنّها من خلال ترتيبها لأحكام أخرى على عناوين ثانويّة تقوم بالحيلولة دون قيام عمليّات تغيير لا تلائم أهدافها ومقاصدها.

وفي الختام لا بدّ لنا من توضيح أمر، وهو: أنّ ظرف المصاديق هو ظرف تزاحم العناوين. فقد تكون علاقة ما مصداقاً لعنوانين أوّليين مختلفين في الحكم، وفي هذه الصورة تجري قاعدة التزاحم (تقديم الأهمّ على المهمّ).

خلاصة واستنتاج

أوجب التطوّر العلميّ وتراكم التجارب البشريّة على مرّ الزمان تغييراً في علاقة الإنسان بالطبيعة، وعلاقة الإنسان بأخيه الإنسان، وهذا التغيير الحاصل هو تغيير إراديّ يمكن توجيهه وإدارته. إنّ شريعة الإسلام هي شريعة خالدة وشاملة، ولكن هذا الخلود والشمول يرجع إلى عناوين العلاقات القائمة، لا إلى مصاديقها. لقد شرّع الله (عزّ وجلّ) هذه الشريعة، وكوّنها من عناوين ثلاثة: العناوين الأوليّة، والثانوّية، والعامّة، وبيّن حكم كلّ عنوان، وبناه على أساس المصالح والمفاسد بحيث تقف هذه الشريعة حائلاً أمام أيّ عمليّة تغيير لا تلائم مقاصد الشريعة وأهدافها، في حين لا تكون مانعاً أمام قيام عمليّات التغيير التي تلائم هذه الأهداف والمقاصد.

النقد في الاقتصاد الإسلامي(*)

د. برويــز داودي
د. الشيخ حسن النظري
والسيّد حسين مير جليلي(**)

مفهوم النقد وأبعاده الاقتصادية

أهمية النقد في النظريات الاقتصادية السائدة

إن الدور الذي يلعبه النقد في الاقتصاد[1] يجعل معرفة خصائصه وأنواعه ونتائجه من الأبحاث الأساسية للاقتصاد الحديث. ومن الممكن

(*) ترجمة: أحمد فاضل السعدي

(**) باحثون مختصّون في الاقتصاد، من إيران.

(1) يطلق اصطلاح النقد في محاورات الناس العادية على معان متعددة، مثل: القطعة المعدنية، والورقة النقدية، والدخل والثروة، فعندما يسأل الفرد: هل معك نقد؟ فإن المقصود هل لديك قطعة معدنية أو ورقة نقدية (Currency). وحين يقال: فلان له نقود كثيرة، فالمراد أنه رجل ثري، والمقصود من اصطلاح النقد هنا الثروة (Wealth). وعند السؤال: كم تحصل من النقد في الشهر؟ فالمقصود الدخل (Income). إن النقد (Money) يختلف عن الورقة النقدية، والقطعة المعدنية، والدخل، والثروة. فالورقة النقدية والقطعة المعدنية وسيلة لبعض الشديدات، كما أن مفهومها أخص من مفهوم النقد، والتعريف بالأخص غير صحيح، كما أن الثروة مفهوم عام يشمل جميع الأموال والممتلكات، بينما النقد مال اسمي، والتعريف بالأعم ليس صحيحاً أيضاً. والدخل متغير مرن (Flow)، ويتضمن النقود، وسائر البضائع، ويتم الحصول عليه في مقابل عمل أو بيع بضاعة أو خدمة، وليس بالضرورة أن يكون نقداً، وإن كان يدفع إلى الفرد=

القول: بأن اختراع النقد وما اتّسم به من قبول عام من أهم العوامل التي أدّت إلى ظهور الاقتصاد النقدي وتجاوز اقتصاد المقايضة، وكانت الخدمات التي يقوم بها منذ ظهوره[1] تعد ميزة رجّحته على اقتصاد المقايضة، وقد حافظ دائماً على هذه الخصوصية المفيدة والنافعة[2].

= باعتباره دخلاً على نحو النقد بإزاء البضاعة والخدمات، فالنقد ليس دخلاً، بل يعد من المتغيرات التي تدخر الأشياء (Stock)، فما نتعرض له في هذا الكتاب إنما هو النقد (Money).

(1) يذم ماركس ولينين وبقية قادة الاشتراكية، النقد ودوره في الاقتصاد. وكان ماركس يعتقد أن النقد يمثّل العامل الأساس في استغلال الطبقة العاملة من قبل الطبقة المستثمرة، فصوّر الدولة الشيوعية المثالية التي يلغى فيها النقد لتحكم المقايضة. وعندما سيطر البلشفيكيون عام 1917 على روسيا، حاولوا في البداية وبشكل تدريجي إلغاء النقد من الاقتصاد، فأصدروا بطاقات لاستلام البضائع، وسعوا لتقليل دور النقد من خلال الرقابة الشديدة على المبادلات، وتوزيع البضائع مجّاناً، ولكنهم سرعان ما شعروا أن استمرار الاشتراكية لا يمكن أن يتم دون وجود النقد ومساعدته، واليوم يعدّ النقد جزء لا ينفك عن الاقتصاد البشري.

(2) شهدنا في السنوات الأخيرة ظهور إبداعات جديدة في النظام النقدي للدول واكبت اتساع دائرة العلوم الإلكترونية، ولم يقتصر دور الأجهزة الإلكترونية على التسديدات الكبرى، والتي حلت محل الشيك والبريد المالي، بل أخذ العامل يتقاضى مرتّبه عبر هذه التقنية بعد أن يدّخره له صاحب العمل فيها، كما أن أغلب المصارف اليوم تمتلك الأجهزة الأوتوماتيكية الناطقة (Teller Machine Automatic)، ويمتلك بعض البائعين (محال البيع) محطات مركز بيع (Terminal Point of Sale)، فالزبائن بدلاً من تسديد النقد إلى صاحب المحل، يمكنهم جعل الثمن على حسابهم بصورة آليّة. إن استعمال الأجهزة الإلكترونية وانتشارها سوف يؤدي إلى ظهور نظام تسديد آلي إلكتروني بصورة كاملة، وبذلك سوف تحوّل الدخول والأموال الأخرى حساب الفرد الدائن (Credit) بشكل آلي عبر جهاز الكمبيوتر، وعندما يشتري الفرد شيئاً يسجّل في حسابه في محطة الكمبيوتر لينتقل الثمن أُتوماتيكياً إلى حساب البائع. وهذه هي الطريقة المعتمدة في القبض والتسديد في الدول الصناعية. وهناك موانع لانتشار هذا النظام حتى الآن، فمثلاً: عندما لا تكون الودائع في الحساب المصرفي للمودع كافية، فليس بمقدوره تأخير التسديد، ولكن الحركة القهرية لاقتصاد اليوم، تسير نحو هيمنة هذا النظام بشكل مطرد.

ورغم التطور الحاصل على صعيد نظام القبض والتسديد النقدي، إلّا أن الذي تحقق أو سوف يتحقق إنما هو الاستفادة من التقنية المتطورة للتسريع والتسهيل في القبض والتسديد. وهذا الأمر لن يؤثر سلباً على خلق القيمة التبادلية (بواسطة النقود الإلزامية) ووظائفها الأساسية.

وعلى الرغم من أهمية النقد لدى الاقتصاديين، إلّا أنهم لم يقدّموا تعريفاً واضحاً ومقبولاً يعتمد الأُسس العلمية حتى الآن. فقد تم اعتماد التعاريف القانونية في بعض النصوص الاقتصادية، فالنقد ما اعتبره القانون نقداً، بينما قد توافق تلك النصوص الاقتصادية، على تحقق عملية التسديد بهذه الوسيلة النقدية، ولم يلق هذا التعريف استقبالاً مطلوباً وذلك لما للقبول العملي لشيء من أهمية في المجتمع، للقيام بدور النقد المؤثر ـ قياساً مع البعدين الحقوقي والقانوني ـ في الاقتصاد.

من هنا يعتقد بعض الاقتصاديين، بأن الوصول إلى تعريف مناسب للنقد، إنما يتأتى عن طريق معرفة وظائف النقد فقط. وهناك معان وتعابير مختلفة للنقد في أذهان العامة، في وقت يعرّف الاقتصاديون النقد وفقاً لما له من دور في الاقتصاد، فهم يعتقدون بأن النقد هو ما يقوم بوظائف، من قبيل: «وسيلة مبادلة»، «مقياس للقيمة»، «معيار لتحديد القيم» أو «وسيلة لمستودع القيمة». وعلى أي حال يُعرّف النقد بأنه وسيلة مبادلة تقبله العامة.

إن بعض الأموال يمكنها أن تؤدّي جميع أو بعض وظائف النقد، وهذا ما دفع بعض الاقتصاديين إلى القول بإمكان تعريف النقد من خلال التقصّي في مصاديقه؛ إلّا أنّ هذا اللون من التعريف وإثر تغيرات الأسواق النقدية والمالية، وظهور أشكال من الممتلكات (Assets) ـ والتي تقوم مقام النقد القانوني عادة ـ يتطلّب إعادة النظر فيه.

ويشير بعض الاقتصاديين في مجال بيان عظمة وأهمية النقد في الاقتصاد إلى أن المعضلات الاقتصادية الكبرى في كل مجتمع، إنما تنشأ من النتائج غير الدقيقة لنظام نقد ذلك المجتمع. فالمشكلات الأساسية

كالتضخم والبطالة والتوزيع غير العادل للدخل والثروة تنطلق من الإغراق أو الندرة في عرض النقد، وبعبارة أُخرى: إن ازدهار أو كساد النشاطات الاقتصادية في المجتمع تعبير لنجاح أو فشل النظام النقدي. فللنقد في كل مجتمع هدف أساسي وهو عبارة عن تسهيل تبادل البضائع والخدمات، وتفعيل هذه المعاملات، بحيث يتم اختصار الزمن والنفقات وسائر المشاكل المتعلقة بالتبادل[1].

إن مفاهيم مهمة، مثل: «النظرية النقدية» و«السياسة النقدية» يمكنها أن تحدد العلاقة بين المتغيرات الحادثة في طلب النقد والدخل النقدي من جهة، وتحلل كيفية الرقابة في عرض النقد في ظل الأهداف الاقتصادية العامة، من جهة أُخرى. وهذه المفاهيم تتأثّر في حد ذاتها بالنظام النقدي وفاعليته. وبما أن النقد بمعناه العام يصدّره البنك المركزي والمصارف التجارية والمؤسسات المالية، من هنا ينبغي التعرّف على ماهية وكيفية عمل هذه المؤسسات في عرض ورقابة النقد.

وعلى أساس هذه التصورات الاقتصادية يسعى مسؤولو النقد في كل بلد لتقديم تعريف عملي له، فتجدهم يطرحون تعريفات مختلفة انطلاقاً من درجة تطور السوق النقدية والمالية، ومن خواص هذه التعريفات شمولها للممتلكات المالية، والتي تعرف «بشبه النقد». إلّا أن درجة السيولة في شبه النقد تختلف باختلافه، وببيان آخر: إن الاختلاف الأساسي بين التعريفات العملية للنقد، يعود إلى مستوى السيولة

(1) لمزيد من الاطلاع حول مفهوم ودور النقد في الاقتصاد يمكن مراجعة المصادر التالية:

S. Golded and L. Chander, *The Economics of Money and Banking*, ch. 1, 8thed, 1981. T. Mayer and J. Duesenbery and R. Aliber, *Money, Banking, and the Economy*, ch.1, 2nded, 1989.

ودرجتها، وهذا الأمر يرتبط مباشرة بماهية الأموال المذكورة في كل تعريف عملي للنقد، في بلد مثل أميركا، والتي تتمتع بسوق نقدية ومالية عالية، هناك أنواع كثيرة من الممتلكات، وسيولة متفاوتة تظهر في التعريفات العملية للنقد (M1 وM2 و. . . الخ).

وقد تبدلت التعريفات تبعاً للتطورات والمستجدّات في النظام المالي، أدّت إلى تعريف أموال جديدة، مما جعل هذه التعريفات في حال تغيّر وتبدّل منذ أواسط العقد السابع من القرن المنصرم وإلى الآن.

وأما في اقتصاد إيران فنلاحظ تعريفين عمليين للنقد يستفاد منهما في مجال البرمجة النقدية وهما عبارة عن «النقد»، و«السيولة»، ويشمل الأخير بعض الممتلكات (الودائع المصرفية)، والتي تعتبر في مرتبة نازلة بلحاظ درجة السيولة قياساً على بقيّة مكوّنات مفهوم النقد. وعلى أساس ذلك، فإن الاقتصاديين يرون ضرورة وجود تعريف عملي للنقد، وإعادة النظر فيه كل فترة؛ لرسم برنامج نقدي سليم لتحقيق الأهداف الاقتصادية العامة، وفي غير ذلك ستترتب نتائج غير مطلوبة في نظام المجتمع الاقتصادي.

إعادة النظر في تعريف النقد

هناك أربعة تعريفات للنقد، يمكن استخراجها من بين نظريات الاقتصاديين:

1 ـ التعريف القانوني للنقد.

2 ـ تعريف النقد على أساس مصاديقه.

3 ـ تعريف النقد اعتماداً على وظائفه.

4 ـ تعريف النقد من خلال القبول العام كوسيلة للتبادل.

إشكال التعريف الأول

إن التعريف القانوني والحقوقي للنقد، وكما أُشير إليه، لا قدرة له على توضيح دور النقد الأساسي، هذا أولاً. وثانياً، هو بحاجة إلى بيان علاقة اعتبارية لإطلاق اسم النقد على الشيء، كما أنه لا يمكنه أن يقدّم أساساً نظرياً مطلوباً لفهم النقد.

إشكال التعريف الثاني

إن معرفة مصاديق النقد وتحولاتها بمرور الزمن ولا سيما مع التغيّرات الحادثة في النظم النقدية والمالية والمصرفية، أمر له بالغ الأهمية. وإعادة النظر في هذه المعرفة في المراحل المختلفة لحركة المجتمع الاقتصادية، أمر ضروري أيضاً، وقد يؤدّي عدم الاهتمام بها إلى حدوث أضرار لا تحمد عقباها في النظام الاقتصادي للمجتمع. ولكن على أي حال لا يمكن اعتبار التعريف بالمصاديق تعريفاً للنقد؛ كما أن مشكلة التعريف القانوني ترد هنا أيضاً، فالتعريف بالمصاديق لا يمكن أن يكون أساساً نظرياً كافياً وشاملاً لتقديم رؤية صحيحة عن النقد.

إشكال التعريف الثالث

إن الإشكالات الواردة في التعريفين السابقين ترد في هذا التعريف أيضاً، وإن كان أكثر التعريفات قبولاً لدى جميع الاقتصاديين تقريباً؛ ولكنه لا يمكنه أن يوضّح أُسس النظرية المطلوبة لمعرفة ماهية النقد. وجوهر هذا التعريف تحديد كون الشيء نقداً إذا كان وسيلة للمبادلة، ومقياساً للقيمة ومستودعاً لها، فهو من قبيل تعريف الشيء بلوازمه، بينما ينبغي أن يكون التعريف بالذاتيات والحقيقة، فالجدير في تعريف النقد

بيان ماهيته وعالميّة صيرورته نقداً. فكونه وسيلة للتبادل أو قيامه ببقية الوظائف، إنما هو معلول في الواقع لكون الشيء نقداً، فلا بد من ملاحظة ماهية وسبب قبوله كنقد.

إشكال التعريف الرابع

وأما تعريف النقد على أساس القبول العام كوسيلة للتبادل، فيرد عليه ما أُورد في التعريف الثالث، حيث إن التعريف أخذ فيه إحدى وظائف النقد، وهي وسيلة المبادلة، ولم يتعرّض للوظائف الأخرى.

إن الناس بحاجة إلى المبادلة إلى جانب الحاجات الفردية والاجتماعية المختلفة ومن الطبيعي أن كمية منتجات الإنسان أكثر من حاجته، فليس تنوّع المنتجات بمقدار تنوع الحاجات؛ من هنا يقوم بمبادلة الفائض من منتجاته. وقد كانت هذه المبادلات تتم بصورة مباشرة بضاعة مقابل أُخرى في اقتصاد مقايضي. وفي هذا الشكل من الاقتصاد كان المطلوب الخصوصيات الاستهلاكية للبضاعة وعلى أساسها تحدد القيمة، وهذا العامل هو السبب لتبادل البضائع[1].

وبعد تعقيد واتساع النشاطات الاقتصادية، توصّل الإنسان تدريجياً إلى وجود شيء باسم النقد، والذي يبيّن قيمة المبادلة الخالصة، ويوجد

---

(1) إن الخصوصيات الاستهلاكية في البضاعة تعتبر الباعث على حدوث الرغبة والقيمة التبادلية، وهذا لا يعني تعلّق الرغبة والطلب بالبضاعة في الاقتصاد التبادلي بما لها من قيمة تبادلية محضة، وإضافة لذلك من الممكن أن تتحقق الرغبة والطلب حتى في الاقتصاد التبادلي القائم على المقايضة بالنسبة إلى بضاعة خاصة بصورة مستقلة من قبل فرد أو مؤسسة اقتصادية باعتبارها قيمة تبادلية محضة أو وسيط تعاملي خاص. ولكن بما أن هذه الرغبة لا يمكن أن تكون عامة واجتماعية فلن تقابل هذه البضاعة في المجتمع ولدى عامة الناس بالرغبة باعتبارها قيمة تبادلية بحتة، فلا يمكن إطلاق لفظ النقد على البضاعة.

قدرة شرائية عامة لصاحبها، يمكن أن تستتبع منافع كبيرة. وعلى هذا الأساس سوف يكون من مصلحة المجتمع أن يرغب ببضاعة أو شيء لما لهما من قيمة تبادلية بحتة، دون أن يكون للخصوصية ربط بهما، فليست المسألة قيمة مبادلة حذاء أو ملابس، وإنما الملاحظ هو القدرة الشرائية العامة.

هذا الأمر يمكن أن يعود على المجتمع بفوائد كبيرة. فالقدرة الشرائية العامة لأفراد المجتمع تمثّل أرضية لتسهيل المعاملات ونمو الإنتاج. وهذا ما يجعل الأفراد يميلون لذلك، فيحاولون الحصول على بضاعة. والشيء يمكن أن يلعب هذا الدور، وذلك بالمحافظة على قيمة المبادلة فقط مع إمكان التفكيك بين قيمة المبادلة والخصوصيات الاستعمالية ـ إذا كانت هناك خصوصيات ـ وعندها يسمى هذا الشيء نقداً، فحقيقة للنقد القيمة التبادلية الصرفة، والشيء إنما يسمّى نقداً إذا استطاع الكشف عن القيمة التبادلية الخالصة والحفاظ عليها وهو ما يبغيه الأفراد. ففي الحاجات المادية كالجوع يتم التوجه للخصوصيات الاستعمالية للبضاعة من قبيل الخبز، والنقد يطلب أيضاً لما فيه من قيمة استعمالية مع وجود فارق بين الموردين. فالخبز يقصد به رفع الجوع، وأما النقد فقيمته الاستعمالية تكمن في حفظ القيمة التبادلية وفي استمرارها والقدرة على الوفاء بها.

إن القيمة التبادلية أمر مطلق لا يحد بمكان أو زمان، وكلّما كانت هذه الخصوصيات أقل عرضة للزوال، وأكثر دواماً، وأطول عهداً في قبول التغير رغم اختلاف الأزمان والأماكن، فإن بإمكانها أن تحافظ على القيمة التبادلية بشكل أفضل، وسوف تكون نقوداً يُرغب بها. وفي

المقابل هناك خصوصيات استعمالية لا قدرة لها على أن تحافظ على القيمة التبادلية، كالغنم فهي قد تصاب بالمرض والهرم والموت، ولا يمكن أن تنتشر في كل المساحات، فبعض المناطق لا يمكن تربية الأغنام فيها، وعندها تفقد القدرة على استعمالها كنقد، أو أن تتميّز بقدرة شرائية عامة، فإذا استخدمت الأغنام في فترة كنقد، فهو لا يعني دوام ذلك، بل سرعان ما تفقد هذه الصفة.

ويمتاز الذهب والفضة بخصوصيات بارزة من بين السلع الأُخرى، فالقيمة الاستعمالية لهذين المعدنين لا تحد بزمان أو مكان، وهما أكثر دواماً، وأقل عرضة للتلف، وبالإمكان التفكيك بين القيمة التبادلية لهما وبين الخصوصيات الاستعمالية، ويعبّران عن القيمة التبادلية الخالصة بصورة جيدة، ويحافظان عليها، ويقومان بعملية ضمانها، وبالنتيجة يرغب بهما الأفراد كنقد. وفي هذه الحالة لن يضر حصول خدش تآكل؛ لأن ذلك لا يعد نقصاً في الخصوصيات الاستعمالية، لدى المتعاملين اللذين ينظران إليهما كنقد، ويعتقدان ببقاء القيمة التبادلية الخالصة فيهما ويتخذانهما وسيلة في معاملاتهما. إلّا أنه لم يتم التفكيك بشكل تام بين كونهما بضاعة استعمالية وبين خاصية النقد باعتبارهما نقداً حقيقياً، ففيهما قيمة استعمالية وفائدة حقيقية بالإضافة إلى تقديم وحفظ القيمة التبادلية الخالصة كنقد بشكل جيد ومطمئن. نعم، حيثية البضاعة والاستهلاك قائمة بالفعل، وأما حيثية النقد فهي بالقوة، وعند إدخالهما حيّز المعاملة يكونان نقداً بالفعل.

وفي مسير تحوّل النقد أخذت المجتمعات باختيار الودائع تحت الطلب والأوراق النقدية، لتجعل منهما نقداً تتعاطاه بشكل تدريجي،

وبذلك شعر الإنسان بأرجحية هذه النقود على الذهب والفضة ـ وإن كانت القيمة الاستعمالية للورقة النقدية بمعدلٍ مساوٍ للصفر ـ وذلك لقدرة حكايته عن القيمة التبادلية الخالصة وحفظها، فالرغبة بها لا تنطلق من الخصوصيات الاستعمالية؛ لأنها لا تعبّر عن القيمة التبادلية، من هنا لا تواجه مشكلة التفكيك بين القيمة التبادلية والخصوصيات الاستعمالية، فقيمتها الاستعمالية تكمن في القيمة التبادلية.

يبقى أن نشير إلى فرق بين النقود الحقيقية (الذهب والفضة) والإلزامية، فالأُولى تُطلب لخصوصياتها الذاتية البارزة، وأما النقود الإلزامية فالقوة والاعتبار هما العامل الأساس لطمأنة الأفراد في حفظ واستمرار القيمة التبادلية لها، وفي نفس الوقت يمكن أن يقال بأن الرغبة في كلا النقدين تعود إلى هذه القيمة التبادلية.

من خلال ما ذكر يمكن تعريف النقد كالآتي:

1 ـ النقد: ما يبين مالية المال، مع لغو الخصوصيات الذاتية بنظر العرف.

2 ـ النقد: عين مالية المال بغض النظر عن الأبعاد الخاصة والذاتية للأموال.

3 ـ النقد: شيء يبيّن القيمة التبادلية الخالصة، ويحافظ عليها.

4 ـ النقد: ما كانت قيمته الاستعمالية في قيمته التبادلية.

والحال أن النقد لدى الناس هو كل شيء ـ بضاعة كان أم غيرها ـ يمكنه التعبير عن القيمة التبادلية الخالصة، والمحافظة عليها، ولهُ القدرة على استمرار هذه القيمة والوفاء بها.

النقد وخلق القيمة التبادلية

اتضح من خلال التعريفات السابقة، حدوث قيمة تبادلية جديدة إثر صيرورة الشيء نقداً، وهي موجودة بالقوة، ولكنها تتحول إلى مرحلة الفعلية نتيجة للرغبة. ومن خصوصيات النقد وجزء تعريفه الذي لا ينفك عنه، خلق القيمة التبادلية. فالتفاح، مثلاً، كبضاعة حقيقية لها قيمة استعمالية تتبع خصوصياته الذاتية، وهي مستقلة عن القيمة التبادلية. والرغبة تكشف عن القيمة الاستعمالية لتكون هذه القيمة منشأ للقيمة التبادلية. وكذلك النقد أيضاً، إلّا أنّ القيمة الاستعمالية فيه تكمن في القيمة التبادلية، لتكون الرغبة سبباً لجعلها بالفعل بعد أن كانت بالقوة، وهذه الرغبة يمكن أن تكون في كل بضاعة باعتبارها نقداً بشرط حصول الاطمئنان في قدرة السلعة على حفظ وضمان بقاء القيمة التبادلية. وتلعب خصوصيات البضائع دوراً كبيراً في هذا المجال.

فالنقد بوجه عام أم وهماً يوجِد قيمة تبادلية جديدة بالفعل، بعد أن كانت بالقوة في البضاعة ـ بما يناسب خصوصياتها ـ أو لدى المعتبر، فالقيمة التبادلية الحادثة في النقد الحقيقي تضاف لما له من قيمة سابقة في البضاعة وهذه القيمة لا وجود لها في النقد الاسمي، فالقيمة التبادلية الجديدة كانت بالقوة فصارت بالفعل.

دور النقد ومهامه:

هناك ثلاث وظائف للنقد يرتضيها الاقتصاد الإسلامي:

النقد وسيلة للمبادلة

عرفنا من البحث السابق، أن النقد يخلق قيمة تبادلية ويكشف عنها

بشكل مطلق، ويمكن استعماله كوسيط للمبادلة؛ فالوسيلة التي تفقد القيمة التبادلية ليس بمقدورها أن تلعب دور الوسيط، فمن يدفع بضاعة مقابل أخذ وسيلة تبادلية خاصة، يعتبر بأن هذه الوسيلة تتضمّن القيمة التبادلية، فهو يهدف للحصول عليها، والنقد يتّخذ كوسيلة للمبادلة لوجود هذه الخصوصية.

النقد مقياس للقيمة

يطرح النقد، تبعاً لخلقه القيمة التبادلية وتضمّنه لها، كوحدة لحساب هذه القيمة، ومن خلاله يتم تحديد القيمة، وعلى هذا الأساس فإن هذه الوحدات من النقد والتي تتضمن هذه القيمة، واضحة أيضاً.

النقد مستودع للقيمة

يعد النقد إثر اشتماله على القيمة التبادلية، مستودعاً للقيمة. فالفرد نتيجة لوجود هذه القيمة التبادلية بصورة دائمة، يعتبر ادّخاره للنقود ادّخاراً لقيمة تبادلية خالصة، وهو بعمله هذا يجني المنافع التالية:

أ ـ تخلّصه من أضرار القيمة الاستعمالية، من قبيل، فساد البضائع وتلفها.

ب ـ استعداده لتلبية حاجاته المستقبلية، فهو لا يمكنه أن يتكهن بنوع البضائع التي يحتاجها في المستقبل ليقوم باختزانها، ومثل هذا لا يتسنّى له عند ادخار السلع؛ لأنها ليست لها قيمة تبادلية عامة بالنسبة إلى جميع البضائع. نعم، ربما تكون هناك بعض الاستثناءات، فقد يدّخر الفرد المال حباً له، ولكن الدافع لهذا الحب، على أي حال، إنما هو القيمة التبادلية العامة الكامنة في النقود.

لقد تصوّر البعض أن الاقتصاد الإسلامي يرفض الوظيفة الثالثة ـ مستودع للقيمة ـ ذلك لنهيه عن اكتناز الأموال، ولذا أوجب الزكاة. ولكن هذا التصور لا يمثّل استنتاجاً صحيحاً، فقد خلط بين مفهومَيّ «ادخار القيمة» و«الكنز» فادّخار القيمة، يعني أن شخصاً إذا أراد أن يدَّخر القيمة التبادلية فهو يحفظها بصورة نقود، وهذا أمر يقرّه الاقتصاد الإسلامي. نعم، ينهى الإسلام عن ركود النقد وإخراجه عن المبادلة مدة سنة.

هنا يقال:

أولاً: إن ركود النقد من غير الذهب والفضة لا تشمله الزكاة عند فقهاء الشيعة.

وثانياً: إن ركود الذهب والفضة إذا كان أقل من النصاب فلا زكاة فيه أيضاً.

وثالثاً: إنّ إخراجهما عن عملية المبادلة أمر جائز حتى إذا كان أكثر من حد النصاب، وتجب الزكاة فقط. فالإدّخار غير الكنز، كما أن حرمة ركود النقد ليست مطلقة، حتى لو قبلنا بأن الاكتناز من لوازم الادّخار، فلا يمكن نفي ادّخار القيمة كوظيفة من وظائف النقد في الاقتصاد الإسلامي. وليس من المعقول أن نعرّف النقد إلى المجتمع المتطلع إلى وجود وسيلة مبادلة ووحدة قياس ووسيلة لادّخار القيمة، دون تصوّر كون النقد يتضمّن هذه الوظائف[1]، فهي تنشأ في ظل القيمة التبادلية الجديدة، وفعليتها، والتي تحدث إثر صيرورة الشيء نقداً.

---

(1) يعتبر بعض الاقتصاديين النقد وسيلة للتسديدات الآتية أيضاً، فإذا اختلف زمان شراء البضاعة عن زمن تسديد ثمنها كما في بعض الحالات وفقاً للعقد، فالنقد يقوم بدور التسديدات الآتية. فهل يعني هذا وجود ميزة رابعة للنقد وهي التسديدات الآتية؟=

وربما يسأل، هل الإيصال نقد أم لا؟ وهل الشيك نقد؟ وللإجابة يقال: لقد وجدت قيمة تبادلية فعلية فيما يعتبر الإيصال أو القبوض ضماناً له. ففي الشيكات أو حساب الودائع تحت الطلب قد حدثت قيمة تبادلية بالفعل في حساب الودائع، وأما الشيك فلا يعد نقداً؛ لعدم شمول تعريف النقد له، وإذا كان يتعامل به كوسيلة، فليس لأنه وسيلة مبادلة في حد ذاته، وإنما الوسيلة الحقيقية هي تلك النقود الموجودة ضمن الودائع تحت الطلب، فلا دور للشيك سوى تمثيل تلك الوسيلة؛ لأن الرصيد المصرفي إذا لم يتحرك بعد تحقق المعاملة فسوف يفقد الشيك قيمته.

وقد يقال: كيف لا يكون الشيك نقداً وهو وسيلة مبادلة؟ والجواب: إذا كان هناك شيك خاص قد تحوّل إلى وسيلة ونظر إليه بشكل مستقل باعتباره يحمل القيمة التبادلية في المعاملات، فسوف يكون نقداً ووسيلة مبادلة، وبذلك لن يتأثر بالحساب المصرفي أو يسقط من الاعتبار في صورة عدم دوران الأرصدة أو الودائع. وكان هذا النوع من الشيك متداولاً في إيران قبل سنوات، وهو شيك الضمان المصرفي، وكان كالورقة النقدية.

وفي الحقيقة، إن الورقة النقدية تمثّل إيصالاً تقدّمه الدولة أو البنك المركزي للناس، ولكن الأفراد ينظرون إلى هذا الإيصال بصورة مستقلة باعتباره يحمل قيمة المبادلة.

= عرفنا سابقاً أن للنقد ثلاث خصائص، وأما هذه الخصيصة فهي ترجع إلى خصيصة كون النقد وسيلة مبادلة كما أنها تدخل ضمن خصيصة كون النقد مستودع القيمة، ومعيار مقياس القيمة وذلك بملاحظة اختلاف زمن تسلّم البضاعة والدّفع، فليس وسيلة التسديدات الآتية، خصيصة مستقلة للنقد وهي لا تختص بالنقد بل الحوالة وسائر الأوراق المالية الأُخرى، تلعب هذا الدور أيضاً.

مالية النقد

لا يمكن إثبات كون النقد مالاً ما لم يتم قبول وجود ترابط وانسجام بين الوظائف الثلاث التي مرّت بالنسبة للنقد، وهي وسيلة المبادلة ومقياس القيمة ومستودع القيمة.

وبقبول مالية النقد لا يمكن اعتباره حوالة؛ وذلك لأن الحوالة ووثيقة المبادلة لا مالية ولا قيمة لهما، من هنا لا بد من البحث في علاقة الوظائف الثلاث، لإثبات مالية النقد.

ترابط وظائف النقد

مرّ بيان الوظائف الثلاث للنقد، وينبغي أن نتعرّف هنا على علاقة هذه الوظائف في ما بينها، وهل يمكن التفكيك بين الوظيفتين الأُوليين والوظيفة الثالثة، وذلك بأن يكون النقد وسيلة مبادلة ومقياس قيمة دون أن يكون مستودع القيمة؟ إن هذا أمر غير ممكن؛ لأن المشاكل العديدة للمقايضة أدّت إلى ظهور النقد، فمن هذه المشاكل:

عدم وجود وحدة مشتركة لحساب القيمة

إن عدم وجود معيار لقياس القيمة، يحول دون إمكانية تحديد قيمة كل سلعة، بل ينبغي تحديدها بصورة مقادير متعددة من مختلف أنواع البضائع الموجودة في السوق.

عدم توافق الرغبات بين أطراف المبادلة

إن من الصعب مبادلة فرس ببقرة حلوب، فقد يملك فرساً ينوي بيعه، ولكنه لا يستطيع العثور على شيء يقصد شراءه.

فقدان ادّخار القدرة الشرائية البحتة

إن ادّخار القدرة الشرائية في بضاعة لا يخلو من مشاكل، فقد تفقد السلعة خاصيّتها في المخزن، أو تتصاعد أُجور الخزن، أو تترتب خسائر عند الإسراع في عملية البيع، وقصد شراء شيء آخر.

وقد انتهت هذه المشاكل بالمجتمع البشري ليفكّر بالنقد، فإذا لم يكن النقد مستودعاً للقيمة، فالمطلوب التوصّل إلى حلّ آخر يتضمّن الوظائف الثلاث. ثم إنه ليس من الممكن أن يكون عنصر ما معياراً لقياس القيمة التبادلية، ولكنه لا يدّخر قيمة في نفسه أو ليس له مالية، فهل يمكن للمسطرة أن تحدد مقدار قطعة قماش دون أن يكون لها طول[1]؟

ويستنتج مما ذكر، أن التفكيك بين الخصوصيات الثلاث غير صحيح؛ لأن فلسفة ظهور النقد حلّ مشاكل المقايضة وهو لا يتأتى إلّا من خلال النقد، وذلك في صورة وجود عنصر يتّسم بكونه قيم مبادلة محضة، ولازم هذا تحقّق الخصوصيات الثلاث، هذا أوّلاً؛ وثانياً: إن النقد إنما يكون معياراً لقياس القيمة التبادلية للبضائع إذا تمتع بنفسه بقيمة تبادلية. وهذا ما يؤكده الأستاذ الشهيد المطهري قائلاً: إن قابلية النقد

---

(1) يذكر الإمام محمد الغزالي كلاماً حول النقد ما مضمونه: «أولاً: الدنانير والدراهم حاكمة ومتوسطة بين الأموال حتى تقدّر الأموال بهما. وثانياً: التوسل بهما إلى سائر الأشياء... كالمرآة لا لون لها وتحكي كل لون، فكذلك النقد لا غرض فيه، وهو وسيلة إلى كل غرض». **إحياء العلوم**، ج4، «كتاب الشكر»، ص98 ـ 99. وردّه السيد الطباطبائي قائلاً: «ذكر أن لا غرض يتعلّق بهما في أنفسهما، ولو كان كذلك لم يمكن أن يقدّرا غيرهما من الأمتعة والحوائج، وكيف يجوز أن يقدّر شيء شيئاً بما ليس فيه؟! وهل يمكن أن يقدّر الذراع طول شيء إلا بالطول الذي له؟!» تفسير **الميزان**، ج2، ص432.

تأتي من كونه وسيلة لكسب الأموال الأخرى، وهذه الصفة أدّت إلى حصول قيمة في النقد[1].

جدير ذكره أن حصول صاحب النقد على فائدة، ليس لازماً ضروريًا لمستودع القيمة في النقد، ومن اعتقد بأن مستودع القيمة بمثابة المنشأ والعلة التامة لتعلّق الفائدة، فقد عجز عن ربط ظاهرة «فائدة النقد» بالعلة الحقيقية، وهي العلاقة القانونية للقرض، من هنا فإن ترتّب القرض الربوي يمكن أن يحصل حتى لو كان النقد حوالة أو كان فاقداً لخاصية مستودع القيمة، فإعطاء حوالة وأخذ أُخرى لا تساويها في القيمة يعد قرضاً ربوياً، فالنقد في ظل الاعتبار والقبول العام له قيمة تبادلية محضة لا تنفك عنها وظائف النقد الثلاث.

وكلّما كان في الشيء فائدة، ويرفع حاجة من حاجات الإنسان أولاً، وفيه ندرة نسبية ثانياً فهو مرغوب ويكون محلاً للعرض والطلب. وهذان الأمران يمكن مشاهدتهما في النقد بوضوح.

---

(1) للاطلاع أكثر على رأي الأستاذ الشهيد مطهري يمكن الرجوع إلى كتاب: ربا، بانك، بيمه بالفارسية ص28، و171 و177. وهنا لا بد من الإشارة إلى أن الأستاذ وإن ذكر في الصفحة 175 من كتابه المشار إليه قائلاً: «إن قيمة النقد في سلسلة معلولات مبادلة (البضاعة)... خلافاً لقيمة البضاعة، والتي تقع في سلسلة علل المبادلات». ولكن لا بد من الالتفات إلى أن هذا التعريف لا يقصد منه نفي المالية عن النقد، وإنما يُريد من ذلك أن ماليته في مرتبة المعلول وليس في مرتبة مبادلة البضاعة الحقيقية، وعلى هذا الأساس فلو أمعنّا النظر في عنوان القيمة المعلولة للنقد أمكن استنباط وجهة نظره بالنسبة إلى المالية المعلولة للنقد. دعنا من كون قيمة النقد باعتبارها قيمة مبادلة محضة، معلولة لاعتبار والقبول العام. إنّ المبادلة لم تكن علة قيمة مبادلة النقد، لتقع في سلسلة معلولاته، بل المبادلة باعتبارها حاجة، أصبحت دافعاً ليعتبر المجتمع القيمة البحتة في قالب النقد وإثر هذا الاعتبار والقبول العام، يعد النقد مالاً اسمياً.

عدم سلعيّة النقد

إن كل ما يعمل على رفع حاجات الإنسان الاستهلاكية سواء بصورة مباشرة أم غيرها، ويتمتع بالندرة النسبية، فهو بضاعة حقيقية. فهذان العنصران، أي رفع الحاجة والندرة النسبية، قوام كون الشيء بضاعة، وينشآن من الحقيقة الخارجية والتكوينية للبضائع (فالهواء مثلاً لا يدخل في هذا التعريف لوفرته في الطبيعة)، ويطلق على البضاعة الحقيقية اقتصادياً «البضاعة الاقتصادية»[1]، وهي المال الحقيقي في مقابل المال الاسمي، فكلما حصل للعنصرين في ظل اعتبار المعتبر مصداق، واقتصر رفع هذا النوع من الاحتياجات على المال الاعتبار في مثل هذه الظروف، تقوم الدولة باعتبارها المرجع الأساس، والذي يحظى بالقبول العام، بإصدار هذه النقود لتلبية الحاجات الاجتماعية.

فانطلاقاً من الحاجات الواقعية وقابليات الأفراد المختلفة، وبما أن الإنتاج يعتمد القابليات الإنسانية، تضطر الدولة، لتسهيل وتسريع وتوسعة رقعة المبادلات لتحقيق النمو الاقتصادي والرخاء الاجتماعي، إلى اعتبار المال نقداً فيما إذا كانت قيمته الاستعمالية نفس قيمته التبادلية، وإن كان عنوان المال صادقاً على البضائع الحقيقية والنقود الاسمية، وعلى هذا الأساس يعتبر الفقهاء النقود الاسمية مالاً يحمل القيمة[2]، ولكنه ليس بضاعة. فالبضاعة مال حقيقية والنقد مال اعتباري، وبين

---

(1) تستعمل كلمة (Goods) في النصوص الاقتصادية بمعنى اسم جنس لجميع السلع، وأما «Commodity» فتعني البضاعة الاقتصادية ذات القيمة، وقد اعتبرت أبحاث الاقتصاديين في العقود الأخيرة النقد، كبقية البضائع الاستهلاكية، حيث يتبع طلب المستهلك بينما هناك فرق بين حقيقة النقد وماهية البضائع الاقتصادية.

(2) السيد أبو القاسم الخوئي: **منهاج الصالحين**، ج2، الربا، مسألة 71، حاشية رقم 163.

البضائع والمال عموم وخصوص مطلق من ناحية منطقية، والنقد ليس بضاعة على مستوى الاقتصاد الوطني، ولكنه بضاعة على الصعيد العالمي. فنقد بلد يعد بضاعة في بلد آخر وتتم مبادلته.

ونقطة أُخرى ينبغي أخذها بنظر الاعتبار، وهي أن النقد وإن كان مقياساً ومستودعاً للقيمة، ووسيلة مبادلة، وواسطة لتبادل البضائع، إلا أنه ليس بضاعة وسيطة؛ وذلك لأن البضاعة الوسيطة في الحقيقة واسطة بين البضاعة التي تعبّر عن رأس المال والبضاعة الاستهلاكية، بينما النقد باعتباره وسيلة يتّصف بالوظائف الثلاث، يمكنه أن يلعب دوراً في تحديد قيمة البضاعتين على أساس وحدته القياسية وتسهيل عملية المبادلات.

النقد ورأس المال

النقد قيمة تبادلية محضة للأشياء وقدرة شرائية عامة، من هنا فهو مال اعتباري، وأما رأس المال فمال حقيقي له دوره المباشر في إنتاج البضائع والخدمات، فالفرق ماهوي بين النقد ورأس المال.

هل النقد رأس مال بالقوة؟

النقد: كل شيء بالقوة. وهذا لا يختص برأس المال، فكما أن النقد يمكن أن يتحوّل إلى رأس مال عبر مراحل، فإن الدخل والوديعة وبعض البضائع الاستهلاكية باستطاعتها أن تكون رأس مال كذلك أيضاً، وإن كان النقد أسرع في هذا السبيل؛ وذلك لما له من قدرة شرائية عامة.

هل النقد رأس مال مالي؟

من خلال التفكيك بين ماهية النقد ورأس المال، يمكن القول ببساطة: إن النقد ليس رأس مال مالي؛ وذلك لأن النقد ما دام مالاً

بصورة نقد (مالية اعتبارية) فليس رأس مال (مال حقيقي)، وعندما يتحوّل إلى رأس مال، فلن يكون مالاً اعتبارياً. فاصطلاح «رأس المال المالي» قليل الاستعمال من منظار الاقتصاد الإسلامي. وقد نشأ هذا الإشكال في إثر تصور البعض بأنّ مجرد تخصيص الفرد مالاً للمضاربة والتجارة، فسوف يطلق على ماله هذا «رأس المال» ويستحق الفوائد، بينما الأمر ليس كذلك، إذ النقد ما لم يتحول إلى بضاعة، وبعبارة ثانية: ما لم يتم العمل وفق العقد في ميدان النشاطات الاقتصادية، فإن النقد لن يتبدّل إلى رأس مال. فقبل تبدّل النقد تكون التحوّلات الحاصلة في المال صعوداً أو هبوطاً من مال المالك، وعند تحوّله إلى بضاعة (في صورة المضاربة أو النشاط الاقتصادي المشترك) تسمّى هذه رأس المال. وبهذا يتّضح أن «رأس المال المالي» اصطلاح لا معنى له.

الفائدة ترتبط بالنقد والربح برأس المال

نتيجة التفكيك بين النقد ورأس المال في الاقتصاد الإسلامي، فإن الزيادة المتعلقة بالنقد، أي الفائدة، محرّمة، خلافاً للمنفعة الناشئة عن رأس المال، يعني الربح، فإنها مشروعة ومباحة، ولذا لن تتعلّق الفائدة برأس المال، ولا الربح بالنقد (وهذا التفكيك لم يتم في النصوص الاقتصادية المعاصرة). ويعتقد الكثير من الاقتصاديين المسلمين الآن أن الفرق الأساسي بين الاقتصاد الإسلامي والاقتصاد المعاصر، يتلخّص في أن الاقتصاد المعاصر ربوي (يعتمد الفائدة)، وأما الاقتصاد الإسلامي فيعتمد الربح والمساهمة في الأرباح (Porfit-Sharing).

هل النقد حيادي؟

لقد كان ديفيد هيوم أول من طرح اصطلاح حيادية النقد (Neutrality

(Money عام 1725 مقابل أفكار المركنتيليين، والذين كانوا يعتقدون بأنّ ثروة كل شعب لا بد أن تقاس بمقدار ما يملك البلد من ذهب. وكان هذا التصور يمثّل أحد عقائد الاقتصاديين التقليديين، بحيث تجلّت حيادية النقد في النظرية، في مقدار النقد. وبذلك فإن مقدار النقد المتداول في كل اقتصاد يؤثر على مستوى القيم فقط، ولا يمكن أن ينعكس هذا التأثير على المحصول الحقيقي (Real Product). وقد شرح بعض الاقتصاديين من قبيل ويكسل وهايك ودان باتينكن Don)) (Patiakin هذه النظرية ودافع عنها الأخير بشدّة.

إن حياد النقد يقوم على فرض لا يسلم من الإشكال، وهو أن الأفراد لا يصابون بوهم النقد (Money Illusion)، بينما هناك شواهد لوقوع هذه الظاهرة في العالم الخارجي، وقد ذكر كينز في مقال له تحت عنوان «نظرة في الاصطلاح النقدي» (Tract on Menetry Reform) والذي نشر عام 1923 بأن النقد حيادي على المدى البعيد، ولكنه ليس كذلك على المدى القريب، فهو يؤثّر على المحصول الواقعي. إن الجزء الأساسي لنظر كينز النقدية يتجلّى في عدم حيادية النقد على المدى القريب. وقد بيّن أن القيم لا تتصاعد مع زيادة النقد في حالات البطالة، وأن الزيادة الحقيقية لمقدار النقد هي التي تزيد حجم الرسملة ومستوى المحصول، كما أن عدم حيادية النقد على المدى القريب من الأسس المهمة لاتّباع نظرية مقدار النقد، والذين يعتقدون بأنه ورغم تأثير التغير في مقدار النقد على الأسعار بشكل كبير على المدى البعيد، إلّا أنه يؤدي إلى زيادة المحصول في الفترات القريبة.

ويذكر «فريدمن» في مقال له صدر عام 1970 أن مدة خمس أو عشر

سنوات يمكن أن يؤثر تغيّر النقد فيها تغيّراً أساسياً على مقدار الناتج، وسوف يؤثر ميزان نمو النقد على المدى البعيد على مستوى الأسعار بشكل ملحوظ. وبيّن «رابرت لوكاس» (Lucas) في مقال صدر له عام 1972 أنه وفقاً لنظرية (Theory of Rational Expection) فإن التغيرات غير المتوقعة لمقدار النقد، يمكن أن تعكس آثاراً حقيقية، وفي غير ذلك، فإن السياسة النقدية حيادية لا تأثير لها.

وقد تناول هذه المسألة سارجنت (Sargent) عام 1976، وبارو (Barro) عام 1978، وذلك من خلال الاعتماد على المعطيات التجريبية، وإن كانت نتائج الدراسات التي حصلت بعد ذلك من قبل فيشر عام 1980، وبوسجن (Boschen)، وغروسمان (Grossman) عام 1982، وجوردن (Gordon) عام 1982 وميشكين (Mishkin) عام 1983، وجكتي (Gecehetti) عام 1986، كانت عكسية. على أي حال، فإن الاعتقاد السائد اليوم، هو أن كلا التغييرين ـ المتوقع وغير المتوقع ـ يؤثران تأثيراً حقيقياً على عرض النقد على المدى القريب، وينفي الاقتصاديون الجدد حيادية النقود على المدى البعيد.

دور النقد في النشاطات الاقتصادية

اتضح مما ذكر من أقوال الاقتصاديين من قبيل «دان باتينكن» وغيره أن النقد ليس حيادياً، وله تأثير في النشاطات الاقتصادية على المدى القريب والبعيد، فهو يمتاز بكونه سبباً ومنشأً لمجموعة نشاطات وفعاليات اقتصادية على المدى القريب هذا من جانب، ومن جانب آخر إنّ قيمته وسرعة دورانه تتأثر بظروف وأهداف السياسة النقدية. ويعتقد البعض كأصحاب المذهب النقدي (Monetarists) أن احتياطي النقد له

تأثير ملحوظ على النشاطات الاقتصادية ومستوى الأسعار، وأن أهداف السياسة النقدية تتحقق بصورة مناسبة تماماً إذا كان معدل نمو عرض النقد هدفاً ، وبهذا أُنيط بالنقد دوراً فوق حدّه، مما جرّ بهم هذا التصور إلى الإفراط. وقد اعتقدت جماعة أُخرى كالحياديين (neutralists) بأن النقد لا تأثير له في بعض الموارد وأن التردد إنما يتحقق في موارد أخرى. ويتبين من خلال أفكار الاقتصاديين أن هناك قدراً مشتركاً يعتقدون به وهو أن النقد له دور في تنظيم الأنشطة الاقتصادية مع الاختلاف في درجة هذا التأثير، وقد ركّزنا على هذا القدر، ونأتي هنا على ذكر آثار النقد الاقتصادية.

الآثار الاقتصادية للنقد:

ذكر البعض أنّ للنقد آثاراً اقتصادية عديدة أهمها:

- إيجاد سيولة نقدية.
- التسريع في حركة المبادلات.
- نمو الإنتاج والازدهار والتنمية في المجتمع.
- التضخم.
- سيادة ناشر النقد.
- إعادة توزيع المدخول.

إن هذه الآثار ليست من قبيل الخصائص التي لا تنفك عن تعريف النقد، أو التي تلازمه دائماً؛ فقد يتّصف بها النقد أو لا يتّصف، فربما كان الشيء نقداً وفقاً للتعريف دون أن يؤدي إلى نمو الإنتاج أو إعادة

توزيع الدخول أو الإسراع في حركة المبادلات، وإن خصائص النقد هي التي تنتج هذه الآثار، من هنا نتعرّض إلى هذه الآثار:

إيجاد السيولة

عندما يكون الشيء وسيلة للمبادلة، فسوف يحظى صاحبه بدرجة عالية من السيولة[1].

إن النقد العياري والسلعي (الحقيقي أو البضاعة) والإسمي له هذا الأثر، وهو صحيح من وجهة نظر الاقتصاد الجزئي، أو في مجال من مجالات الاقتصاد، ولكن إدّخار النقد لا يوجد سيولة للمجتمع من منظار الاقتصاد التجميعي.

التسريع في حركة المبادلات

يحاول النقد من خلال تقديمه للمجتمع، كوسيلة للمبادلة لرفع مشاكل المقايضة والتي تبطئ في المعاملات، ويسبّب في سهولة وتسريع حركة المبادلات.

إن مشاكل المقايضة والتي تؤدّي إلى صعوبة المعاملات هي كالتالي:

1 ـ مشكلة جمع المعلومات بالنسبة إلى القيم النسبية

تختلف القيم النسبية نتيجة تعقيد الاقتصاد، وزيادة وتنوع السلع، فتتفاقم مشكلة جمع المعلومات المطلوبة في ما يرتبط بهذه السلع، وقد يكون الاطلاع أمراً ضرورياً للتخلّص من غبن المقايضة، وبعد تداول

---

(1) وتعني الدرجة العالية من السيولة، أعلى مستويات إمكان رفع الحاجة بالنسبة لمالك النقد، بأقلّ نفقة وأقصر وقت.

النقد لن يكون المتعاملين بحاجة إلى مثل هذه المعلومات، بل يمكنهم القيام بالمعاملة بسهولة وسرعة.

2 ـ فقدان ما يحتاجه كل واحد من الطرفين في المقايضة

إن بائع بضاعة عليه أن يشتري سلعة الآخر، فلا بد أن يجد شخصاً يشتري بضاعته ويبيعه ما يرغب به.

وبعدَ استعمال النقد، فإن البضاعة تباع في مقابل النقد لما فيه من قدرة شرائية عامة، فيكفي الحصول على المشتري لإجراء المعاملة، وهذا ما يسهّل المبادلة ويسرّعها، وهذا الأثر قائم في حق الفرد (في الاقتصاد الجزئي) وفي حق المجتمع، وله مصاديقه في كلا القسمين من النقد الحقيقي والإسمي.

نمو الإنتاج والازدهار والتنمية في المجتمع

إن ظهور النقد في المجتمع، كما مر، يسهّل ويسرّع في المبادلات، ويؤدي إلى ارتفاع دافع الإنتاج وتتحوّل مصادر كثيرة من خلال الأنشطة الاقتصادية من القوة إلى الفعل، أو تزيد بشكل غير مباشر من عرض المصادر المالية والنقدية للرسملة، وبتنامي الرسملة ينمو الإنتاج، فتتوفر أسباب ازدهار وتنمية الاقتصاد. فالنقد حقيقياً كان أم اسمياً، قادر على إيجاد هذا الأثر الإيجابي في الازدهار الاقتصادي للمجتمع. وعند توافر أجواء اقتصادية مناسبة للمجتمع وعدم وجود ضغوط اقتصادية، ووجود مجالات إنتاجية لم تستغل، فإن وفرة النقود تنتهي إلى الازدهار والرقي، وبما أن وفرة النقد الاسمي أكثر تأثيراً في هذا المجال، فإن هذا القسم من النقد يمكن أن يلعب دوراً أكبر في عملية الرقيّ.

التضخّم

إن زيادة احتياطي النقد، وكما ذكر، تؤدي بشكل مباشر إلى تفعيل عملية الإنتاج، فإذا أُشبعت مجالات الإنتاج، أو كانت هنا مضايقات تواجه النشاط الإنتاجي، فسترتفع قيمة الإنتاج، وبعبارة ثانية: ستنخفض القدرة الشرائية والقيمة التبادلية لكل وحدة نقدية، فيحصل التضخم في المجتمع، وقد تنتهي زيادة احتياطي النقد إلى هذه النتيجة أيضاً، وذلك من خلال زيادة طلب الرسملة. وكلّ من النقدين الحقيقي والاسمي يمكن أن يكون سبباً في حدوث تضخم في المجتمع. ففي النقد الحقيقي تنخفض القيمة النسبية للنقد بالنسبة إلى سائر البضائع أي أن البضائع الأُخرى سترتفع قيمتها بحسب النقد، وتنخفض القيمة التبادلية لكل وحدة نقدية، وإذا استمر هذا الوضع فسيحدث التضخم في المجتمع، وهكذا الحال بالنسبة إلى النقد الاسمي، إلّا أنّ النقد الحقيقي وإثر التحديدات في زيادة إنتاجه، فهو أقل تأثيراً بكثير في حدوث التضخم من النقد الاسمي.

سيادة ناشر النقد

يختص هذا الأثر بالنقد الإسمي. فناشر النقد الإسمي يستحوذ على قدرة شرائية كبيرة؛ وذلك لما يتمتع به من اعتبار، وهو ما يسمى بـ«حق السيادة» ويترتب على هذا أولاً: امتلاك الناشر حصر طبع النقد الاسمي به. وثانياً: إن النقد الذي يتم نشره ليس عيناً، بل هو أمر اعتباري اسمي. من هنا تتسع دائرة هيمنة الناشر، واصطلاح (Seniorage) يعني «حق نشر النقد» و«حق السيادة والسلطة». لقد كانت سبيكة الذهب تؤخذ إلى دار الضرب يوم كان النقد الرائج من الذهب، لتجعل سكة، فيتسلّم

الضارب شيئاً من المال مقابل عمله في ضرب كل وحدة نقدية، وقد استطاع أن يحصل على هذا الحق من قبل الدولة، ويطلق على حق الضرب هذا «Seniorage» [1]. وبما أن هذه النقود من النقد العياري لم تترتب عليها منافع كثيرة لصاحب حق الضرب سوى إجارة ما لديه من حق، فلم يستتبع هذا العمل حق سلطة وحاكمية كما هو الحال بالنسبة للنقد الإسمي، ففي هذه المرحلة التي شاع فيها استعمال النقود الإسمية، استطاع الناشر الحصول على مبالغ وأرباح طائلة إثر وجود اختلاف كبير بين قيمة النقود، بما أنها نقود، وقيمة مادتها الخام، هذا بالإضافة إلى إجارة الحق في ضرب السكة أو طبع الورقة النقدية، وبذلك يكسب قدرة الهيمنة وبسط الحاكمية بشكل بارز، وهو ما يسمى بـ«حق السلطنة» Seniorage من هنا يختص حق الضرب نشر النقود الإسلامية بالحاكمية الإسلامية من منظار الاقتصاد الإسلامي.

إن ناشر النقد في إثر إصداره النقود الاسمية وفي ظل القبول العام للنقد بين الناس، يقوم بطلب السلع والخدمات الحقيقية، فإذا حصل إغراق في المجالات الإنتاجية للمجتمع، أو تعرض المجتمع لمضايقات إنتاجية، فسوف يزداد احتياطي النقد، وبالتالي الطلب، وسيمنع ذلك من نمو الإنتاج، فترتفع أسعار البضائع والخدمات ويؤول وضع المجتمع إلى التضخّم، وهنا ينخفض مستوى القدرة الشرائية لدى الناس ولن يكون بإمكانهم الحصول إلّا على بعض السلع والخدمات، ليعيشوا تحت سيطرة ناشر النقد الاسمي.

---

(1) The New PALGRAVE, «Money», Edited by: John Eatwell, Murray Milgate, Peter Newman, Tne Macmillan Press Limited, 1989, pp: 319.

وأما إذا لم تشبع المجالات الإنتاجية للمجتمع ولم يواجه المجتمع ضغوطاً على صعيد الإنتاج، فسوف يزداد احتياطي النقد الاسمي، ويعقبه تزايد الطلب من قبل الناشر، فينمو الإنتاج؛ ليعود ذلك بالنفع على الناشر، وهو نوع استغلال مصادر المجتمع الإنتاجية، ومثل هذا لا يحدث في النقد الحقيقي، فإن إصدار مقدار أكبر منه لا يعدّ هيمنة للناشر، هذا إذا كان من ماله. وأما إذا كان من أموال الآخرين، فعليه أن يدفع ما بإزائه، فليس هناك هيمنة في البين، إلّا أنّ هذا لا يمنع ناشر النقد الحقيقي من أن يمتدّ نفوذه على قسم من إنتاج المجتمع، ولكنه أعطى في مقابل ذلك نقداً حقيقياً، هذا أوّلاً.

وثانياً: إذا كانت زيادة النقد تؤدي إلى التضخم ومن ثمّ هيمنة الناشر مثلاً، فإن انخفاض القيمة التبادلية للنقد الحقيقي في صورة التضخم والذي يُلحِقُ بالناس الضرر، إنما يحصل نتيجة لآلية العرض والطلب، وتغيّر القيم النسبية للبضائع إلى نقد حقيقي في السوق السوداء، فهذا الضرر والنفع يعود إلى العرض والطلب في السوق، وهو أمر طبيعي الوقوع لكل مشتر وبائع فلا يسمّى هيمنة. جدير ذكره أن الاستفادة من حق السلطة الناشئ عن النقد الاسمي والتأثير على القدرة الشرائية للنقد، من الآثار المهمة المترتّبة على النقد، وربّما أثّر عكساً على اقتصاد المجتمع، ومثل هذا الحق ينبغي أن يكون من مختصات الدولة الإسلامية وحسب، لعلاقته بمصالح المجتمع ولحيلولة دون الاستغلال في نشر النقد الاسمي خلافاً لمصالح المجتمع الإسلامي العامة.

إعادة توزيع الدخول

كلما تمّ تقديم نقود حقيقية أو اسمية للمجتمع أو تغيّر الاحتياطي

منها، فسوف يؤثر هذا الوضع على إعادة توزيع الدخول من جديد، ويتغيّر توزيع الدخول بانتشار النقود عبر أربعة طرائق:

1 ـ التخصيص: كيفية النقد الصادر، أو التزايد الحاصل في النشاطات الإنتاجية المختلفة، وتحديد الأولويات القائمة في نوع النشاطات والتي هي بحاجة مصادر مالية أكثر، فعندما يخصص النقد لهذه الفعاليات فسوف ينمو الإنتاج وتكون المصادر المالية أكثر فاعلية في ذلك القطاع مما يؤثر في توزيع متفاوت للدخول في المجتمع.

2 ـ إشباع القدرات الإنتاجية وحدوث ضغط في مجال الإنتاج: إن إشباع القدرات الإنتاجية أو حدوث ضغوط في مجال الإنتاج يدفع بزيادة النقد إلى التضخم وانخفاض قيمة النقد، فيكون التضخّم سبباً لانخفاض القدرة الشرائية لأصحاب المداخيل الثابتة والدائنين والمتقاعدين، وفي المقابل يبعث على ظهور قدرة شرائية لدى أصحاب الدخل المتغير والمدينين، وهذا لون آخر من توزيع المداخيل مرة ثانية والذي كان نتيجة لإصدار النقود الاسمية فوق الحد المطلوب.

3 ـ إيجاد أو زيادة احتياطي النقد: إن النقطة الأساسية والتي لها مصداق بالنسبة إلى النقود الحقيقية، هي أن إيجاد أو زيادة احتياطي النقد بالإضافة إلى الآثار الخاصة بحاجة إلى إعادة تخصيص لمصادر الإنتاج من أجل إنتاج النقد أو شرائه من الدول الأُخرى، وهذا بحدّ ذاته يؤدي إلى إعادة توزيع المداخيل في المجتمع، وبعبارة ثانية: إن إنتاج النقد يستتبع توزيع المداخيل والذي يؤثر في إنتاج النقود الحقيقية.

4 ـ إعادة توزيع المداخيل عبر إعمال حق السيادة: عندما يحدث التضخم نتيجة نشر النقود الاسمية، فسوف يعود قسم من المداخيل الموجودة في أيدي الناس إلى ناشر هذه النقود فيعاد توزيع المداخيل في المجتمع، وقد يتغيّر توزيع المداخيل ـ والذي يعد العامل الأول ـ مرة أخرى إثر نوع نفقات الناشر من مصادرة قدرة الشراء هذه. وحن ينمو الإنتاج نتيجة لنشر النقود الاسمية، تحدث دخول جديدة يسيطر عليها الناشر، فتعاد عملية توزيع المداخيل ثانية، وقد تتغيّر وفقاً لنوع نفقات الناشر أيضاً.

تكامل النقد وأقسامه

مراحل تكامل النقد

كان النقد في البداية بصورة نقود سلعية (Commodity Money)، بمعنى أن بضاعة اقتصادية من قبيل: الملح، والرز... تقوم مقام النقد، وبعد مدّة من الزمن استفيد من النحاس كنقود، وذلك لدوامه وصعوبة تلفه بالقياس إلى البضائع الأُخرى، وقبوله التجزئة، وسهولة حمله ونقله بتكاليف بسيطة. ثم استعملت سكك فلزية بوزن خاص مختومة بعلامة الدولة، وذلك لعدم وجود أجهزة الوزن الدقيقة في متناول الجميع، وقد قسّمت الفلزات إلى وحدات صغيرة بوزن متساو حذراً من الاحتيال والتطفيف في الفلز. وكانت علامة الدولة تمثّل عامل اطمئنان واعتماد لدى الناس؛ لأنها السلطة التي يمكن الركون إليها، وبذلك عرفت السكة الفلزية من خلال ما لها من وزن واعتبار خاصين، فشاع ضرب السكة كنقد، وأخذت تطلب «كوسيلة مبادلة» وليس كبضاعة أو فلز، ولم يعد

الناس يلتفتون إلى ما تحتوي من النحاس أو الفلز، وإنما يهتمون بقيمتها القانونية وقدرتها الشرائية فقط. وكانت قيمتها كنقد أكثر مما هي مادة خام. وطرأت مرحلة جديدة في مسير تحوّل وتكامل النقد، لتبرز السكك الذهبية وذلك للرغبة الذاتية والندرة الموجودة فيهما، بالقياس إلى سائر الفلزات، ولا سيما أنهما يتمتعان بقدرة ادّخار قيمة أكبر وبحكم صغير، مع إمكان تقسيمهما دون أن يلحق الضرر بقيمتهما خلافاً للألماس والجواهر مثلاً، وسلامتهما من التلف، والصدأ، واتصافهما بالمرونة وقلة تكاليف الضرب، والحفظ، وقبولهما لدى جميع المجتمعات، واتسامهما بثبات نسبي في القيمة؛ وذلك لأن نفقات الاستخراج تعد قليلة بالقياس إلى المقدار المستخرج منهما.

إن هذه الخصائص الإيجابية لنقود الذهب والفضة لا تمنع من وجود مساوئ تترتب عليها من قبيل:

1 ـ خطر السرقة.

2 ـ نفقات الحمل والنقل عند التسديد.

3 ـ تأثر الوزن بالخدوش أو الاقتطاع أو التحات (فتغيّر وزنها يضطر المسدد عند الدفع إلى تقديم نفقات؛ لأن المستلم لا يقبلها إلاّ بعد وزنها، وهو ما يتحمّله المسدد).

4 ـ التلاعب بها من خلال الغش، وهو ما قد يستغل من قبل أصحاب الضرب.

5 ـ عدم إمكان التحكّم في عرضها على نحو يتكفّل مواجهة كافة التغيّرات المتوقعة في طلب النقود، وبذا يقل تأثير سياسات القبض والبسط.

6 ـ جريان قانون «غرشام» في نظام يكون النقد فيه الذهب والفضة، وينص هذا القانون على أن النقود الرديئة تطرد النقود الجيدة، فكلما كان للنوعين من النقود قيمة قانونية متكافئة تجعل الإنسان مخيّراً في دفع ما عليه، بالنقود الرديئة أو الجيدة، لكنه يحرص على استبقاء الجيدة منها أو تصديرها للخارج، وبذلك يحصل أصحاب هذا العمل على أرباح طائلة[1].

7 ـ في إثر ذلك فإن بعض مصادر الإنتاج سوف تتخلّف عن إنتاج بقية البضائع، لتستعمل في ضرب السكة، وحينها ينخفض إنتاج تلك السلع، بينما لا تشاهد هذه المشكلة في صورة طبع وإصدار الأوراق النقدية.

8 ـ إن المضاعف النقدي في نظام نقد الذهب والفضة، أقل بكثير من المضاعف النقدي في نظام يتداول فيه النقد الاسمي. فعندما يواجه الاقتصاد العمالة الناقصة وعدم وجود مضايقات إنتاجية، فسوف يوجد النظام القائم على نقد الذهب والفضة محرّكات أضعف للازدهار والتنمية الاقتصادية، بالقياس إلى نظام النقد الاسمي.

9 ـ نفقات العد والحساب، وهي أكبر بكثير في نظام يعتمد نقود الذهب والفضة، مما لو اعتمد الأوراق النقدية الاسمية.

من هنا، كنا نشاهد رواج وسيلة أُخرى للتعامل باسم إيصال النقد العياري وأوراق نقدية مضمونة التسديد 100٪ على أساس قيمة الذهب

(1) لزيادة الاطلاع حول آلية هذا القانون يمكن مراجعة كتب النقد والمصارف.

والفضة، في وقت كانت نقود الذهب والفضة تعد نقوداً لدى المجتمعات المختلفة. وكانت هذه الإيصالات والأوراق النقدية[1] في بداية انتشارها يتعاطاها الناس وهم يعلمون أنها مغطّاة تمثّل ضمان تسديد على أساس الذهب والفضة، فيتعاملون بالذهب والفضة الموجودين في ذمة هذه الإيصالات. وليست هذه المستندات والأوراق النقدية سوى إيصالات وليس نقوداً. وإثر انتشارها أخذ الناس يغفلون عن قابلية تبديلها إلى ذهب أو فضة تدريجاً، وإن كانت قابلية التبديل قائمة حتى الآن، وينظرون إليها كوسيلة مبادلة مستقلة، وبذلك تحولت الإيصالات إلى نقود، فوجد النقد الاسمي.

توجد عوامل أدّت إلى أن يقوم مسؤولو الدول بخفض ضمان

---

(1) الأوراق النقدية (Fiat Money) ينسب اختراعها إلى المصرفي السويدي بالمستروخ (Palmstruch) في أوائل القرن السابع عشر، وتسمّى بالفارسية «اسكناس» وقد أُخذ هذا الاصطلاح من الفرنسية «assignas». وكان هذا اللفظ يستعمل زمن الثورة الفرنسية (1788 ـ 1789) ويطلق على الأوراق التي تصدرها الحكومة الثورية، وكان قاعدتها الأراضي التي تم مصادرتها من الكنيسة والبرجوازيين. إن هنا تصورين حول إصدار الأوراق النقدية في النظريات النقدية:

أ ـ نظرية المذهب النقدي: والذي يعتقد بضرورة تساوي مقدار الأوراق النقدية الصادرة مع الذهب القاعدة، وأن يكون تعهد التسديد على أساس الذهب والفضة 100٪، ويعتبر هذا المذهب الورقة النقدية إيصالاً للنقد العياري، ورغم انخفاض القاعدة للذهب أقل من 100٪ على مرور الزمن، ولكن ما دام تعهد التسديد بشكل كامل على أساس الذهب والفضة أمراً ممكناً، فإن الورقة النقدية وإيصال النقد العياري، لهما قابلية لتبديل النقد العياري.

ب ـ نظرية المذهب المصرفي: والتي تؤكد أن مدار الأوراق النقدية الصادرة يجب أن يتناسب والحاجات الاقتصادية والتنمية، وينظر هذا المذهب إلى الأوراق النقدية بشكل مستقل، وهو ما عليه النظريات النقدية الحديثة، والتي تذهب إلى عدم إمكان تبديل الأوراق النقدية إلى ذهب أيضاً. وهي تمثّل النظرية الغالبة.

تسديد هذه الإيصالات والأوراق النقدية اعتماداً على الذهب والفضة بصورة تدريجية، والقضاء على هذه الظاهرة في آخر المطاف؛ فمن هذه العوامل النفقات العسكرية الباهظة، وتصاعد نفقات الدول عبر اتخاذها سياسات ارتفاع العجز لمواجهة البطالة فترة الكساد، ورغبة المبرمجين للقيام بسياسات ورقابة نقدية لتحقيق سياسات اقتصادية، ومنافع كثيرة تنشأ من نشر النقد من دون تغطية تعتمد الذهب والفضة. كل هذا أدى إلى حدوث رؤية جديدة عند الناس، تنطلق من استقلال الإيصالات والأوراق النقدية عن الذهب والفضة كقاعدة، ودخولها مجال المعاملة كنقود إلزامية نقدية[1]. وفي الحقيقة إنّ قيمة هذه النقود أكبر من قيمتها كمادة خام، خلافاً للنقد العياري والذي تتساوى قيمته النقدية مع قيمته كمادة خام. لقد شق النقد الإلزامي طريقه ونال قيمة أكبر من قيمته السلعية، وبذلك ظهرت النقود الإلزانية والرمزية لتقطع العلاقة القانونية بين هذا النوع من النقود (أوراقاً كانت أم قطعاً معدنية) وبين الذهب والفضة، ويطلق عليها النقود الإلزامية البحتة.

فالنقود الإلزامية نوع نقد كسب اعتباره من قوة الناشر، وهو ما يبعث على إيجاد قدرة شرائية في النقد ويؤدّي إلى قبول عام وقيمة تبادلية، وبعبارة أخرى: إنّ الناس يبحثون عن وسيلة يمكنها أن تتسم بقيمة تبادلية خالصة لتسهّل مبادلاتهم.

---

(1) إن إحدى مزايا النقد الإلزامي بالقياس إلى سائر أشكال النقد، هو جعل الاستفادة من المصادر النادرة أمراً اقتصادياً، فبدلاً من الاستفادة من الذهب والفضة واللذين هما بحاجة إلى نفقات كثيرة للاكتشاف والاستخراج والاستثمار، يمكن الاستفادة من الأشياء التي لا تحتاج إلى نفقة إنتاج كبيرة.

وقد اقترن ظهور النقود الإلزامية ببلورة نظام المصارف، ففي اليوم الذي كان النقد المتداول هو الذهب والفضة كان عرضة للسطو لما له من قيمة حقيقية، وكان الناس يبحثون عن مكان أمين لحفظها، ولم يكن هناك محل للادّخار سوى الصاغة والذين كانت لديهم الأماكن المناسبة للحفظ نتيجة لطبيعة عملهم. فيدفع الناس أموالهم لهم مقابل أجور واستلام إيصال، وعندما كان المودع يحتاج إلى النقود في معاملاته يعيد الإيصال، ويستلم الوديعة، ثم تطور الوضع ليدفعوا النقود مقابل الإيصال الموقّع من قبل صاحب النقد. وقد ساعد هذا الأمر في انتشار إيصال النقد، ليحل محل النقد العياري.

أعقب ذلك فتح حساب للأفراد، بحيث يمكنهم نقل إيصال النقد العياري (والذي يعبّر عن النقد من الذهب والفضة) من حساب المشتري إلى البائع كلّما قصدا القيام بعملية المبادلة، وبذا فتح الصاغة حساب الودائع، لتبرز مهنة جديدة هي مهنة المصرفي والتي تدرّ على صاحبها منافع كبيرة، هنا ترك الصاغة عملهم ليمتهنوا العمل المصرفي. وبعد زوال النقد العياري واستبداله بالنقود الرمزية أخذت الودائع المصرفية تتضمن هذه النقود أيضاً. ففي ظل هذا النوع من الودائع أوجد النقد الاسمي المعبّر عن وجود تغطية، وحصل توسّع في هذا النقد[1].

إن دراسة التحولات النقدية في إيران، تكشف لنا عن الاستفادة من

(1) لزيادة الاطلاع يمكن مراجعة سير تحولات النقود المعدنية في ملحق الفصل الثاني.

أنواع النقود الفلزية الرمزية من قبيل: التومان[1]، والعباسي، والشاهي، والمئة دينار، والقران، والريال.

أقسام النقد

هناك عدة معايير لتقسيم النقود:

المعيار الأول: على أساس مقام ومنزلة الناشر، وبذلك تنقسم النقود الإلزامية قسمين كلّيين:

أولاً ــ النقود الاسمية التي تتعاطاها الدولة وهي ما تعرف باسم «النقد الشائع»، وتنقسم إلى أربعة أقسام:

1 ــ نقود رمزية (Token Money): وهي نوع من النقود الإلزامية، والتي تعتبر قيمتها النقدية أكثر مما لها من قيمة سلعية. فإذا تساوت القيمتان (كما لو كانت القطعة من 10 ريالات تعادل عشرة ريالات أو أكثر من الفضة مثلاً) فمن المحتمل خروجها عن المعاملة، وذلك بإذابتها واستخراج ما فيها من معدن. فالدولة تقوم بعرض

---

(1) التومان: اصطلاح تركي ويعني عشرة آلاف، ويظهر أنه كان متداولاً في عهد المغول وكان ينقسم إلى عشرة آلاف دينار، واليوم يطلقون على نصف التومان خمسة آلاف، وعلى الريالين ألفين. وقد كان التومان يساوي عشرة آلاف درهم في فترة عباس الصفوي، وكل تومان يساوي خمسة عباسيات، وكل عباسي يساوي أربعة شاهيات. وفي هذا العهد ضربت سكة أُخرى باسم «ريال» وهذه الكلمة اسبانيولية، والريال 8/1 من التومان. وكما كانت السكة الشائعة في بداية الحكم القاجاري «العباسي» و«الريال» و«المئة دينار» وكلها من الفضة وكان «الشاهي» من النحاس. وبعد ثلاثين عاماً من سلطنة فتح علي شاه ضربت سكة جديدة، كتب عليها «سلطان صاحبقران» لتعرف بعد ذلك بـ«صاحبقران» ثم «قران» 10/1 من التومان، (ألف دينار) ومن الفضة، ليكون وحدة إيران النقدية عقب ذلك.

مقادير مختلفة من حيث القيمة، من هذه القطع النقدية بمقدار الحاجة. ومقادير النحاس، والنيكل، والقصدير، والزنك، الموجودة في هذه النقود، قليلة للغاية، بحيث إذا أتيت أُذيبت وبيعت، فإنها لن تؤثر في القيمة السوقية لهذه المعادن تأثيراً ملحوظاً.

2 ـ الأوراق النقدية التي تصدرها البنوك المركزية: وهي نوع نقود إلزامية نقدية تصدّرها البنوك المركزية للدول.

3 ـ النقود الورقية الوثيقة: وهي أوراق تقوم الدولة بإصدارها في الظروف الحساسة، والأوضاع التي تتطلب الدعم العام، وتتضمّن مبلغاً محدداً ويشارك الجميع من خلال شرائها بتقديم المساعدة المالية للحرب، أو معونة الدولة للخروج من الأزمة التي تواجهها، ويمتنعون من تبديلها إلى النقود الشائعة عادة، ويتعهد الناشر في نفس الوقت بدفع نقود إلزامية نقدية في مقابلها. فهذه الأوراق يمكن اعتبارها نقوداً إلزامية من نوع الديون، وهي تختلف عن مستندات القرض، فلا تترتب عليها فوائد[1].

4 ـ النقد العسكري (Military Currency): من ضمن الإجراءات التي يتخذها المحتلون فترة الحرب، في الدول التي يسيطرون عليها، طبع نقود عسكرية. وقد أصدر الأميركيون نوعين من النقد، في الدول التي هيمنوا عليها، هما نقد الاحتلال (Occupation

---

(1) فعلى نحو المثال: تم نشر هذا النوع من الأوراق في فترة الحرب الكورية من قبل أميركا بصورة أوراق نقدية خاصة بزمن الحرب، وكان من المتعارف احتفاظ الناس بها، وعدم إنفاقها لمساعدة المجهود الحربي.

(Currency) والنقد العسكري (Spearhead). كما شاع نقد الاحتلال في إيطاليا وكان يتم تقديره على أساس الدولار، وكان الإنجليز يستفيدون من الكمبيالة العسكرية (Military Promissory Notes) في المناطق المحتلة. وهكذا استخدم الألمان هذا النوع من النقود، وكان هناك صنفان يتم التعامل بهما: «النقود الورقية لصندوق رايش الاعتباري» للقيام بالمعاملات اليومية، و«وثيقة القوات المسلحة» للتسديدات الكبرى. وقد استفاد اليابانيون من أنواع مختلفة من هذه النقود منذ عام 1983 وما بعدها.

إن الغرض من طبع النقد العسكري من قبل المحتل، هو إيجاد وسيلة مبادلة في البلد الذي يحتله؛ لإمكان السيطرة عليه من قبل الناشر (سلطات الاحتلال)، وبعبارة ثانية تحقيق قدرة إبراء قانونية سهلة لدى القوات العسكرية المحتلة مقابل رفع حاجاتها الجديدة، وشرائها السلع والخدمات الضرورية. كما أنها تواجه إبادة الأوراق المالية عند دحرها القوى الوطنية، وخلو المصارف من النقود، لفقدان الثقة، فعليها أن تقوم بإصدار هذه النقود الجديدة، لتفعيل النشاطات الاقتصادية في تلك المناطق التي تحتلها من جديد، وإن كان الفارق بين النقدين، هو عدم الحاجة إلى القيام بفعاليات اقتصادية في حدود تلك الدولة للحصول على هذه النقود الجديدة، وإنما يكفي أن يقوم الناشر بإصدارها لإيجاد حركة اقتصادية. وهناك عامل آخر يؤدّي إلى طبع هذه النقود، وهو الحيلولة دون إبقاء نقود الدول الغازية في متناول يد أبناء الدولة التي وقعت تحت الاحتلال؛ لأن مثل ذلك يضر بقيمة نقد البلد المهاجم. وهناك من الدول التي تعمد إلى طبع وتزوير نقود البلد الذي تدخل معه في

مواجهة مسلحة، وهو أمر متعارف في الكثير من الحروب، وقد اشتهرت بذلك كل من اليابان وألمانيا.

والسؤال الذي يطرح نفسه: لماذا لا يستفيد المحتل من نقد بلده كنقد عسكري في البلد الآخر؟

وجواب ذلك هو احتمال قيام القوى المناوئة، بأعمال تلحق الضرر بنقود المحتل إذ من الممكن أن تدّخر هذه القوى مقادير كبيرة من هذه النقود، ليستفيد منها في الأوقات المناسبة، لتوجيه ضربة للمحتل وافتعال حاجة مصطنعة أو شراء أسلحة ومعدّات، من جهة أُخرى يدع المجال مفتوحاً أمام أبناء البلد المحرَّر لزعزعة القدرة الشرائية لنقد المحتل من خلال التصرف به، وهو ما يؤدّي إلى عدم رضا شعوب البلدان الغازية ويسبب اضطراباً في الأوضاع الاقتصادية، وهذا ما أجبر إنكلترا أن تحول دون انتشار الليرة الاسترلينية في المغرب. كما أن رجوع نقود المحتل إلى بلده يبعث على انخفاض قيمة النقد وظهور تضخّم في الأسعار، ليكوّن أرضية لبروز مصائب كبيرة، من هنا يمنع المحتل من تبادل هذه النقود العسكرية في بلده، وهو ما قامت به ألمانيا، فلم تسمح بتبديل نقودها العسكرية بعملتها التي تتداولها داخل ألمانيا، أي المارك.

إن المحتل من خلال طباعة النقود العسكرية وضخّها في أسواق الدول التي تعيش تحت الاحتلال، يقوم بعملية شراء ما يحتاجه من سلع لإرسالها إلى بلده، وهو ما يجعل البضائع تقدّم إلى المحتل على نحو مجانيّ، وإن تقاضى البائع في مقابلها ثمناً في الظاهر.

ثانياً ـ النقد الاسمي والذي تقوم المصارف والمؤسسات المالية غير المصرفية بتداوله وهو على قسمين:

1 ـ الأوراق المصرفية: وهي الحوالات التي تصدر على شكل شيك مصرفي أو شيك ضمان أو حوالة مصرفية من مصرف في عهدته أو في عهدة مصرف آخر. وهذه الأوراق نوع نقد اسمي من قبيل الخصم، تدل على خصم لمصرف آخر.

2 ـ الودائع تحت الطلب: وهي عبارة عن النقود التي يدفعها أصحابها للمصرف على أن يردّها لهم أو لشخص آخر إذا ما أصدر أصحابها حوالة لغيرهم بمجرد الطلب، وهي نوع نقد اسمي من قبيل الخصم؛ وذلك لأن المصارف تلتزم برد مبلغ مساوٍ لها من النقد الإلزامي نقداً، مقابل استلامها حوالة أو شيكاً يصدر عن صاحب الودائع. ومن الواضح أن الحوالة والشيك ليسا مالاً وإنما وسيلة ووثيقة لانتقال هذا النوع من المال[1].

المعيار الثاني: على أساس المواصفات الطبيعية للمادة الخام، كانت هناك مئات الأنواع من النقد بمواد خام مختلفة على مر التاريخ (وهذا التقسيم سنعرضه بالتفصيل).

المعيار الثالث: على أساس النقد والنسيئة.

---

(1) بما أن البحث في هذا الفصل يدور حول النقد فقد اقتصر على صورة كون المصارف هي المصدّرة للنقد، وقد اكتفي بالإشارة إلى الودائع تحت الطلب فقط، بينما تقوم البنوك ولا سيما المالية غير المصرفية في كل مجتمع، بإيجاد مقادير كبيرة من السيولة تحت عنوان شبه النقد أيضاً عبر افتتاح حسابات أُخرى ليست من نوع تحت الطلب. وبذلك فإن الودائع التي ليست تحت الطلب اسمية أولاً، وتعتبر خصماً ثانياً، وذلك بملاحظة تعهد تسديد البنوك أيضاً.

النقد نقداً

النقد نقداً: هو نقد تبلورت وتجلّت قيمته الاسمية، في عين خارجية، وهي تحمل القيمة التبادلية. وفي هذا النوع من النقود، تقطع العلاقة بين قيمتها التبادلية والمعتبر (من حيث تعهد الدفع) من ناحية قانونية. فإذا تلفت فلا يتحمل المعتبر المسؤولية في دفع ما بإزائها كما هو الحال في الذهب والفضة، فإذا تلفا فإن من قام بضرب السكة لا يتعهد عادة بالتعويض، أو مثل النقود الإلزامية المتعارفة اليوم، فإن ناشرها لا يتحمّل تعويضها لصاحبها (بأي صورة كانت سواء من الذهب أو الفضة أو البضائع)، إلّا إذا لم تنقطع هذه العلاقة من الناحية القانونية، بحيث إذا لم يتلف ذلك الشيء فالمعتبر ملزم بدفع العوض لصاحب النقد، ومثاله النقود الورقية المضمونة التسديد على أساس الذهب والفضة والتي كانت متعارفة من قبل الدول، بيد أنّ أصحاب الأوراق النقدية والنقود المتداولة، يغفلون عن قابلية التبديل هذه عند التعامل، فينظرون إليها بشكل مستقل، ويتعاملون بها. فقابلية التبديل وإن كانت قائمة من الناحية القانونية، وبما أن الناس ينظرون إليها مستقلة، من هنا، نسميها نقود نقد لا نسيئة، ففي هذا النوع من النقد يتصور كل واحد من الطرفين القيمة التبادلية مستقلة عند المعاملة.

النقد نسيئة

النقد نسيئة: هو نقد لا تتجسد قيمته الاسمية في شيء خارجي، وبعبارة أُخرى: إن هذا النقد يدع تعهد تسديد بعهدة المحرر أو القائم بعملية إصدار الإيصالات، فهو تعهد في الذمة فإذا تلفت الإيصالات الصادرة فالمحرر أو الناشر مسؤول عن التسديد لأصحاب الإيصالات فلا

يسقط من العهدة، هذا أولاً، وثانياً: إن الأفراد لا يغفلون عن قابلية تبديلها عند التعامل فعلى سبيل المثال: يمكن ملاحظة زمن تداول إيصالات النقد العياري من قبل المصارف أو الدولة أو المراحل الأولى لظهور النقد التي تتضمن التغطية 100٪ وتقوم الدول أو البنوك المركزية بإصدارها.

وفي ظل هذه البرامج النقدية، يتم تداول الإيصالات والأوراق النقدية بين الأفراد للقيام بوظائف تسديد قيمة السلع والخدمات وسائر الأُمور، إلا أن الطرفين لا ينظران القيم التبادلية أنها مستقلة في الإيصال عند المعاملة، وإنما في طلب صاحب الإيصال وخصم الناشر، وهذا هو الخصم في الحقيقة الذي انتقل من ملكية طرفي المعاملة إلى الآخر. ولم تكن إيصالات النقد العياري الكامل والأوراق النقدية المغطّاة 100٪ إلاّ نائبة عن النقد، وليست هي النقد. وخصم ناشر النقد هو الذي يلعب دور وسيلة التبادل ومستودع القيمة ومقياسها. وهناك مثال آخر، وهو أن الودائع تحت الطلب والتي تحدثها البنوك والشيكات الصادرة على أساس هذا النوع من الودائع، مهما اتسع نطاقها، فإنها تحكي خصم البنوك ولا تعتبر نقداً بل هي إيصالات، والنقد في الواقع إنما هو الودائع وخصم البنوك، ويطلق على هذا النقد اسم «نقد الوديعة»[1].

---

(1) نقد الوديعة (Deposit Money) نوع نقد تم تداوله في أوائل القرن التاسع عشر، ورغم اعتباره نقداً كالنقود الورقية والمسكوكة، ولكنه يختلف عنها في أمور منها:
أ ـ إن للأوراق النقدية والمسكوكة قدرة إبراء قانونية، ولا يمكن الامتناع عن قبولها، بينما يمكن ذلك في نقد الوديعة.
ب ـ إن نقد الوديعة يقبل التغيير إثر انخفاض أو صعود الأرصدة وتغيّر المدّخرات القانونية، وهذا لا يحصل في النقود الورقية والمسكوكة، حتى وإن حصل إصدار أو ضرب نقود جديدة أو تحقق إلغاء النقود المتداولة.
ج ـ هناك تصور عام بأن الأوراق النقدية والمسكوكة، لها قاعدة، خلافاً لنقد الوديعة، ولكنه تصور نادر.

ولا بد من الالتفات إلى أن هذا النوع من الوثائق حتى في صورة حفظ قابلية تبديله من قبل الناشر، فإنه لا يمكن أن يكون من النقود نسيئة، بل هي عملة نقدية ما زال الناس يغفلون عن قابلية التبديل وينظرون إليها بشكل مستقل.

إن الورقة النقدية منذ المراحل الأولى لانتشارها ورغم قابلية تبديلها إلى ذهب وفضة من قبل الدول بدرجة 100٪ ومحافظتها على هذا الوضع، إلا أن الأفراد يرونها مستقلة، وهذا ما جعلها نقوداً نقداً. وهكذا اتّسمت بعض الشيكات بحالة من التعميم والانتشار؛ وذلك لأن الناس كانوا ينظرون إليها مستقلة، وهذه الشيكات وإن كانت لها قابلية، ولكنها أصبحت من النقود نقداً.

وهناك أمر آخر لا بد من أخذه بنظر الاعتبار وهو أن الأوراق النقدية والمغطّاة على أساس الذهب والفضة بدرجة 100٪ وإيصالات النقد العياري أو الشيكات المصرفية الصادرة والتي تم تداولها وإن عدت إيصالاً نقدياً، ولكن في مقام العمل عندما تتلف هذه الإيصالات، فسوف لن يدفع محررها أو الناشر نقداً عيارياً أو اسمياً لأصحابها، وهذا لا يعني تلف مال صاحب الإيصال، فماله باق وهو المالك له ولكن من الناحية العملية قد سلب منه حق التصرف، وذلك لتلف الإيصال. وعلى هذا الأساس فليس المقصود من عدم تسديد المحرر أو الناشر إلى صاحب الإيصال حال التلف، ذهاب حق مال صاحب الإيصال، ولن يؤثر على تعريف النقد.

المعيار الرابع: على أساس المقارنة بين القيمة التبادلية للنقد وقيمة مادته الخام.

إن النقد وفقاً لهذا المعيار على نوعين: النقد العياري، والنقد الإلزامي. فهناك تساو في النوع الأول بين قيمته النقدية وقيمة مادته الخام، وليس كذلك في الثاني، فقيمة النقد نقداً أكثر من قيمه كمادة خام، وعندما تكون قيمة المادة الخام صفراً تقريباً فيطلق على هذا «الاسمي البحت».

أنواع النقد من خلال تركيب المعيار الثالث والرابع

ينقسم النقد نتيجة لتركيب المعيار الثالث والرابع، والذي يمتاز بأهمية بالغة، إلى أربعة عناوين عامة وهي:

النقد العياري نقداً

إن النقد العياري نقداً، نقد وذلك لتساوي قيمة مادته الخام في الاستهلاكات غير النقدية مع قيمته بصورة نقد في المبادلات والمعاملات، وهو ما يسمى بـ«العياري» هذا أولاً.

وثانياً: إنّ هذا النوع من النقد (كالنقود من الذهب والفضة) باعتباره يتم تداوله بين الناس، ويرفع الحاجات النقدية بصورة آنية يسمى «نقداً». وهناك الكثير من النقود القديمة التي كانت بصورة بضائع مثل الرز والملح. . . ، فقد كان لها قيمة بما هي بضاعة بنفس المقدار الذي هي نقد.

النقد العياري نسيئة

إن النقد العياري نسيئة، نقد تتساوى قيمة مادته الخام في

الاستعمالات غير النقدية مع قيمته كنقد، بسبب كونه عيارياً ولأنه نسيئة، فيتم تداوله بصورة تعهدات واعتبارات، وعملية التداول تحقق من خلال إيصال هذا النقد، وذلك من قبيل إيصال النقد العياري، أو النقود الورقية المغطّاة 100% على أساس الذهب والفضة أو سائر البضائع الأُخرى، هذا إذا ما كان التبادل بهذا الإيصال أو الأوراق النقدية يتم دون إغفال ضمان التسديد على أساس الذهب والفضة أو بقية السلع في مقابل هذه الإيصالات. إن إيصالات النقد العياري يصدّرها الصرّافون أو المصارف أو الدول في بعض الأحيان. وكان من المتعارف التساوي بين قيمته وقيمة المعدن الذي تعبر عنه هذه الإيصالات، ثم أخذ مقدار الإيصالات يتزايد عن مقادير الفلز الذي بحوزة الناشرين، فأخذت تصدر أوراق نقدية مغطّاة 100٪ من قبل الدول والبنوك المركزية أيضاً. وكانت هذه النقود تعادل قيمة الفلز الذي يعدّ رصيداً لها في البداية، ولكنها ازدادت قيمتها عدّة أضعاف بعد ذلك، ومع ذلك حافظت الدول والبنوك المركزية ضمن هذه الآلية على الالتزام بالتسديد بدرجة 100% بصورة فلزات ذهب وفضة، وقد ساعد نشر هذا النوع من الإيصالات والأوراق النقدية على تقليل الكثير من النفقات، من قبيل نفقة ضرب السكة والحفاظ عليها وخزنها وحملها ونقلها، وإنّ النقد العياري ـ نقداً كان أو نسيئة ـ قد انتشر وتم العمل به في إطار نظم مالية، منها نظام المعدن الواحد، والمعدنيين والمعدن المختلط وكان في الوقت نفسه في أغلب المواقع تشاهد عملية تداول النقد العياري نقداً، مثل نقود الذهب والفضة، والنقد العياري نسيئة كإيصال النقد العياري أو الأوراق النقدية المغطّاة 100% وقد كان النقد

العياري في النظم الحاكمة في أواسط القرن العشرين، نظام المعدن المختلط للنقد ونظام معدني الذهب والفضة ونظام المعدن الواحد ذهباً أو فضة[1]، عبارة عن النقود الفلزية ذات المواصفات الموحّدة من الذهب، أو المواصفات الموحّدة من الفضة، أو الاثنين.

وليس من الضروري أن يكون تداول النقد العياري من قبل الدولة، بل يمكن إيكال ذلك للمؤسسات الخاصة من خلال إعداد قوانين تتعلّق بمقدار نقاوة السكة ووزنها، إلّا أنّ الدول تحتفظ بهذا الحق لنفسها عادة، وعليها مراعاة ثلاثة شروط وهي:

أ ـ لا بد من تحديد قيمة الذهب وفقاً لمعيار تقديري محدد فمثلاً كان الدولار عام 1933 يعادل 22/ 23 غراماً من الذهب الخالص.

ب ـ يجب أن يكون جميع الفلز والذي يعرض للبيع، يشترى بالقيمة المحددة، ويمكن إبداله إلى نقد دون وجود قيود أو تحديدات، وبعبارة أخرى على الدولة أن تتعهد بدفع ما يحوّل إليها من نقد، بما يقابله من الذهب.

ج ـ لا بد من السماح باستلام مقادير من الذهب من الدولة، للاستفادة منها في الاستعمالات غير النقدية، وهو ما يتطلّب بيع الدولة

---

(1) إن نظام المعدن المختلط للنقد، أو الذهب أو الفضة، نقد شائع، وليس بينها نسبة ثابتة وإنما تتحدد قيمته في السوق وفقاً لآلية العرض والطلب، وأما في نظام نقد المواصفات الموحّدة من معدني الذهب والفضة، فإن هناك نسبة ثابتة بينهما فمثلاً لو أن النسبة كانت بهذا الشكل: PG/Ps = 15 /5 فإذا كان PG = قيمة كل سكة ذهب Ps = قيمة كل سكة فضة فالدولة مسؤولة عن إعطاء 15 /5 سكة فضة بإزاء سكة من الذهب، وعلى العكس ففي نظام نقد المواصفات الموحدة من معدن واحد، فالنقد إنما هو سكة واحدة (ذهباً كانت أم فضة).

الذهب بالسعر الرسمي. وبالنتيجة يدعو إلى توازن قيمة السوق في السعر الرسمي[1].

وهنا لا بد من الالتفات إلى أن الذهب قبل تداوله كنقد عياري، كان بضاعة يطلب بصورة مستقلة، فإذا أرادت الدولة الاستفادة منه كنقد، فلا يمكن أن تجعل القيمة المتوازنة للذهب أو الوحدة النقدية، أقل من القيمة المتوازنة للسوق (مثلاً .P)؛ لأن الناس لن يقدّموا ذهبهم للدولة، فهم يخفّضون من نسبة استعماله للزينة[2]. ونتيجة لتنازل منحني الطلب، ستقل الاستعمالات غير النقدية للذهب من OQ إلى OQ1 وبالمقابل، سيزيد أصحاب العرض في الحد الأعلى P1 من عرض الذهب ليصل عند ذلك من OQ0 إلى OQ2.

الطلب لاستعمال نقد الذهب = MD الطلب للاستعمالات السلعية للذهب = CD.

الطلب الكلي للذهب بعد اكتشاف المعادن = M + DCD الطلب الكلي للذهب = M + DCD.

إن تفاضل OQ1 مقدار طلب الذهب للاستعمالات السلعية، وOQ مقدار عرض الذهب لضرب السكة، يؤدّي إلى إراءة مقدار OQ2 من الذهب للدولة، وإذا ضرب هذا المقدار بـ P1 أي قيمة كل وحدة من الذهب، فسينتج عرض النقد في التداول ABQ2O1، وأما إذا اكتشف معدن من الذهب فإن منحني العرض سوف يميل إلى اليمين فيتغير من

---

(1) لسترتشندلر، **پول وبانك**، ترجمه إلى الفارسية شريف أديب سلطاني، ص53.

(2) داودي، برويز، **پول وبانك**، بالفارسية (كراسة مخطوطة)، ص11 و12.

ST إلى ST ليصل مقدار العرض إلى OQ3 أيضاً، وبما أن طلب الذهب باعتباره بضاعة يثبت في OQ1، فستحصل الدولة على الذهب بمقدار Q1Q3 لضرب السكة ويزداد احتياطي النقد بمساحة المستطيل ACQ3Q1 وعلى العكس، إذا انخفض عرض الذهب لسبب ما، فإن المنحني سيميل نحو الشمال وينخفض احتياطي النقد المتداول. وإذا تصاعدت الاستعمالات غير النقدية للذهب إثر تغيّر الرغبات فإن منحنى الطلب السلعي يميل نحو اليمين فيقل احتياطي النقد المتداول ولذا يمكن القول بأن النقد العياري والنظام النقدي والذي يعتمد على هذا النقد، لن يكونا فاعلين وذلك لأمرين:

1 ـ إن عرض النقد لن يكون مستقراً في هذا النظام، أي أن مقدار عرض الذهب والفضة أو طلبها، يتأثر باكتشاف معدن جديد أو تغيّر رغبات الإفراج، وعليه فليس من الممكن اتخاذ سياسات القبض أو البسط، فتخرج قدرة إدارة عرض النقد من يد الدولة.

2 ـ ونتيجة لذلك ستخرج مقادير من مصادر الإنتاج عن مجال الاستفادة في إنتاج بضائع أُخرى، لتأخذ طريقها إلى الضرب، ولكن يمكن من خلال استعمال مصادر قليلة جداً لطبع الأوراق النقدية، الاستفادة من الذهب والفضة لإنتاج بضائع أُخرى[1]، وسوف نتعرّض عند دراسة النظم النقدية إلى عيوب النظام العياري.

تاريخ تطوّر النقود الفلزية قبل الإسلام وبعده

لقد احتل النقد الفلزي قسماً كبيراً من تاريخ وسير التحولات

---

(1) داودي، برويز، **پول وبانك**، بالفارسية (كراسة مخطوطة)، ص11 و12.

التكاملية للنقد. وربما أن الإطناب في الحديث عن هذه التحولات، ليس بالأمر الميسور في هذا المقال. من هنا، تم التعرض في هذا الملحق باختصار لتحوّلات النقد الفلزي قبل الإسلام وبعده، وتأثير ظهور الإسلام على ذلك.

يمثّل ظهور النقود الفلزية مرحلة جديدة في التحوّلات البشرية للاقتصاد، وكان لهذه للنقود أشكال مختلفة، لكنها أخذت شكلاً دائرياً لسهولة الحمل والنقل والتبادل. وقد انتشر نوع نقود من جلود الغزال (تشابه الأوراق المصرفية اليوم) في عهد الملك أُوتي عام 119 ق.م في الصين بسبب خلو الخزانة. وكان من المتعارف أن يغطّي الملوك وجوههم بجلود بعض أصناف الغزال، ليظهروا في المناسبات بهيئة خاصة، وقد اختص هذا الجلد بالحكومة، وكان له رواج كالأوراق النقدية.

لقد تداول الصينيون في القرن الثامن الميلادي نقوداً ورقية تدعى بالصينية «فيتزن» أو «النقود الطائرة»، ثم أعقبهم في ذلك اليابانيون. ومن العجيب أنَّ المصريين ورغم تقدّمهم في الصناعة واتساع دائرة فتوحاتهم، كانت مبادلاتهم وإلى فترة طويلة تعتمد القطع النحاسية أو مصوغات الذهب والفضة، ولم يتوصّلوا إلى ضرب السكة. وكان أول من ضرب السكة في مصر «مرزبان ارياندوس» حاكم مصر قبل المكبيس، وقد قام بهذا العمل تبعاً لداريوس. كما ضرب العبريون السكة في سمعان المكابي، عام 144ق.م، وضرب داريوس «الدارك» النقود الفارسية، ونقش عليها صورة الملك حالة الركوع وبيده السهم والقوس[1]. وينسب «هيرودت» منشأ ظهور السكة إلى ملك ليديا في

(1) بياني، إبراهيم، سكه از اغاز تا دوره ساسانيان (بالفارسية).

القرن السابع قبل الميلاد. وعندما مات الاسكندري وتقاسم قادته سلطانه، كان منهم «سلجوق»، والذي هيمن على بعض مملكته عام 312ق.م، أول من نقش صورته على السكة واقتفى أثره من حكموا بعده. وكانت السكك السلجوقية في مدن أنطاكية، وطرسوس، وبيروت، وصيدا وصور، وعكا، وعسقلان وأُورشليم، والمناطق السورية الأُخرى، من الذهب وأغلبها من الفضة والنحاس. وتذكر المعاجم اللغوية أن السكة لم تكن رائجة في إيران في العهد الأوستائي، فقد جعلوا من الحيوانات وغيرها أُجوراً للطبابة (وإن لم يتخذوا الحيوانات في حد ذاتها وسيلة للمبادلة). ويستنتج مما ذكر أن المبادلات كانت تتم بصورة مقايضة قبل تعاطي السكة في إيران وبقية الدول، ثم قامت بعض السلع بدور النقود (كمعيار للقيمة أو وسيلة مبادلة بالإضافة لذلك) وربّما كان هذا هو السبب في أن تكون الحيوانات النقود السلعية الأولى. وعلى سبيل المثال فقد اقتبس لفظ النقود والثروة باللاتينية (بكونيا) من لفظ (بكوس)، أي الحيوان الأهلي.

من خلال ما ذكر نتبيّن، أن اختراع السكة يعود إلى القرن السابع قبل الميلاد حيث قام أول ملك من سلسلة آل مرمناد (Mermnade) في عاصمة مملكة ليديا بهذا العمل، لينتقل من ليديا إلى اليونان ثم في القرن السادس قبل الميلاد إلى سيسل، وإيطاليا، وبلاد الشرق. وكان الإيرانيون قبل سيطرة الهخامنشيين وفتح ليديا مطلعين على اختراع السكة وشيوعها في ليديا، وذلك لمجاورتهم لهم.

وعلى كل حال، فقد استمر دار الضرب بعمله في مدينة ساردیس (عاصمة ليديا)، حتى بعد فتحها، وقد صمم داريوس (ثالث ملوك الهخامنشيين 521 ـ 485ق.م) بعد أن قضى على الاضطرابات في بلاده

الواسعة، على ضرب سكّة تتناسب وعظمة سلطانه، بحيث تنتشر في جميع مناطق نفوذه، وتعتمدها الرعية، وتحقق الثبات والاستحكام على الصعيد التجاري. ولم تكن السكك الرائجة قبل ذلك تعود لملوك سلالة ماد أو قورش أو ولده كمبوجيه، فقد كانت أول سكة تم العثور عليها هي السكة الذهبية التي ضربها قورش، وقد أطلق عليها المؤرخون لفظ «دريلوس»، وهو يطابق اسم داريوس، وهي من الذهب الخالص، وقيمتها ثلاثة عشر أضعاف الفضة. وتسميتها باسم ضاربها أمر متعارف آنذاك، وهذا ما نشاهده في نقود أُخرى، فقد أُطلق على سكة آخر ملك من ملوك ليديا «كروكوس»، وسمّيت سكة الشاه عباس الصفوي (الكبير) ـ والذي كان يحكم في الفترة 1003 وحتى 1038هـ. ـ بـ«العباسي»، والسكة المنسوبة لمحمود أفغان، الملك الإيراني في أعوام 1135 ـ 1137 بـ«المحمودي».

وكان ضرب السكة من مختصات الملك، ولم يسمح للولايات أن تقوم بالضرب في حدودها الخاصة، إلّا بمقدار محدود. يقول هيرودت: لقد فكر أرياندوس، حاكم مصر من قبل كمبوجية، في أن يضرب نقوداً من الفضة الشديدة بالضرب في حدودها الخاصة، إلّا بمقدار محدود. يقول هيرودت: لقد فكر أرياندوس، حاكم مصر من قبل كمبوجية في أن يضرب نقوداً من الفضة الشديدة النقاء على غرار ما قام به داريوس، وقد سمّيت ارياندكون، فأثارت حفيظة الملك داريوس، فحقد على أرياندوس وأعدمه.

ويذكر جودت باشا (1813 ـ 1894م) وفقاً للدراسات التي تمّت أن اليونانيين كانوا هم المبتكرين للنقود، وكنوا يبادلون أموالهم بسبائك الذهب والفضة وأمثالهما، وربما نقشوا عليها صور أصنامهم، أو أشياء أُخرى كالأبراج،، والقلاع، والجبال، والشجر، أو الحكّام المستقلين،

أو صورة السلطان في عربته في وجه من وجوه العملة، وفي الوجه الآخر، صورة زورق، وبعضهم يرسم صورة البوم على أحد الوجهين، وعلى الثاني السمكة. وبما أن السلالة الأشكانية كانت تمثّل بقايا الحكم اليوناني فقد حملت نقودها طابعاً يونانياً من حيث الشكل والحروف، وأما النقود الساسانية فيحمل أحد جانبيها صورة الملك واسمه، ولقبه، وفي جانبها الآخر صورة النار. ويقول البستاني تحت عنوان كلمة دينار: «وفي فرنسا القديمة كان يسمى بالدينار نوع من المعاملات الفضية أخذ من الدينار الروماني، وكان يساوي 1/12 من السُّوْ، ومن أيام شارلمان إلى زمن لويس التاسع لم يضربوا إلّا الدنانير، ومن ذلك أُطلق اسم دينار عندهم على كل نوع من النقود الذهبية والفضية، وكثرت أصناف الدنانير، واختلفت قيمتها في فرنسان ولم تزل تتغيّر وتتلاشى إلى أن بطلت، وعوّض عنها بالنقود الدارجة»[1].

وينقل عن «سيولترون» أنه «من أيام سولون إلى أيام بيركليس أو الاسكندر، كان الدرهم يساوي 92 سنتيماً أي 92 جزء من مئة جزء من الفرنك، ومن الإسكندر إلى الميلاد 87 سنتيماً»[2].

هذا ما أورده المحققون حول ظهور النقود، ولكن من البعيد أن تغفل بابل عن استعمال النقود، بوصفها أقدم حضارة، لا سيما وهي في ذروة عظمتها وكون أهلها أوّل شعب أسس المدينة والملكية والقوانين خصوصاً أن هناك مكتشفات من آثارهم المنقوشة مما يدل على أوج رقيّهم، وقد وردت رواية عن الإمام علي (ع) وقد سئل عن أول من

---

(1) بطرس البستاني، **دائرة المعارف**، ج8، ص253.

(2) المصدر نفسه، ج7، ص670.

وضع سكة الدنانير والدراهم فقال: نمرود بن كنعان بن نوح[1]، ونمرود ملك بابل وقد عاصر النبي إبراهيم، وذكر اليعقوبي في تاريخه، أن ملوك بابل ضربوا الدنانير[2]، وقد أكّد القرآن الكريم وجود الدراهم في ذلك الحين كما جاء في سورة يوسف: ﴿وَجَآءَتْ سَيَّارَةٌ فَأَرْسَلُواْ وَارِدَهُمْ فَأَدْلَىٰ دَلْوَهُۥ قَالَ يَٰبُشْرَىٰ هَٰذَا غُلَٰمٌ وَأَسَرُّوهُ بِضَٰعَةً وَٱللَّهُ عَلِيمٌۢ بِمَا يَعْمَلُونَ ۝١٩ وَشَرَوْهُ بِثَمَنٍۭ بَخْسٍ دَرَٰهِمَ مَعْدُودَةٍ وَكَانُواْ فِيهِ مِنَ ٱلزَّٰهِدِينَ﴾[3]، فالقرآن يصرّح بوجود الدينار، وشيوعه في عهد يوسف.

تحوّلات النقود الفلزية في إيران القديمة

لقد توصل الإيرانيون إلى وجود النقود وأهميتها في إثر الفتوحات المتلاحقة في آسيا الصغرى، ولكن ملوك الهخامنشيين من قبيل قورش وكمبوجية لم يقدموا على ضرب السكة، وإنما سمحوا للبلدان التي سيطروا عليها ـ وكان للنقود فيها رواج ـ أن تستمر في ضرب السكة المحلية، وكانت بعض الممالك مثل ليدي توقّفت عن ضرب نقودها الفلزية بعد وقوعها تحت هيمنة الهخامنشيين[4]. إن نقود داريوس الفلزية كانت على شكلين: السكك الذهبية المعروفة بـ«دريك»، والفضية والتي تعرف بـ«شكل»، وكان الدريك من الذهب الخالص بوزن 41/8 غرام، والشيكل من الفضة ووزنه 60/5 غرام، وقد استطاع النقدان أن يشقا طريقهما في عالم ذلك اليوم.

---

(1) **عيون أخبار الرضا**، ج1، ص192.

(2) **تاريخ اليعقوبي**، ج1، ص83.

(3) سورة يوسف: الآيتان 19 و20.

(4) كان «داريوس» أول من ضرب سكة الذهب والفضة في إيران.

تحوّلات النقود الفلزية في العهد الإسلامي

يجمع المؤرخون على أن النقود التي كانت متعارفة في بلاد العرب في الجاهلية وبداية العهد الإسلامي، كانت عبارة عن: الدنانير القيصرية والدراهم الكسروية وقد جيء بها من الروم وإيران، وكانوا يطلقون على نقود الذهب كلمة «العين» وعلى نقود الفضة كلمة «الورق». وذكر بعض المؤرخين أن الحجازيين ولا سيما أهل مكة، كانوا يتعاملون بمسكوكات اليمن وغيرها. وأورد الماوردي في الأحكام السلطانية في هذا الخصوص، حكاية عن سعيد بن المسيب أنه قال: «إن أول من ضرب المنقوشة عبد الملك بن مروان وكانت الدنانير ترد رومية والدراهم كسروية»[1]. وحسبب قول جودت باشا: «إن السكة التي كانت جارية في بلاد العرب هي الدراهم والدنانير التي كانت مسكوكة بسكة ملوك الفرس والمجوس والروم، وفي زمن الخلفاء وأوائل الدولة الأُموية كانت الهمم والأنظار متعلقة بأمر الغذاء والجهاد، ولذا لم يتعلّق اهتمام بضرب السكة، ثم إن بعض الولاة والعمّال في جهة الشرق ضرب سكّة فضية على الطراز الكسروي، أعني على طراز الساسانية التي كانت بالحروف البهلوية»[2]. وجاء في تاريخ العرب قبل الإسلام: «كان أهل مكة خاصة تجّاراً يتاجرون مع اليمن، ويتاجرون مع العراق، وبلاد الشام، والحبشة، وتجارتهم هذه تجعلهم يستعملون مختلف النقود»[3]. ويعتقد بعض المؤرخين، أن مبادلة هذه المسكوكات كان يتم على أساس الوزن، وبشكل عام، كان هناك اعتقاد لدى البعض قبل العثور على

---

(1) **الأحكام السلطانية**، ج1، ص180.

(2) تاريخ جودت باشا، ص247.

(3) جواد علي، **تاريخ العرب قبل الإسلام**، ج2، ص495.

السكك القديمة في الحفريات، بأن عبد الملك بن مروان (خامس خليفة أُموي)، هو أول من ضرب النقود في العهد الإسلامي، ولكن التنقيبات أثبتت خلاف ذلك، ولبيان هذه المسألة من الأفضل أن نتناولها في ثلاثة محاور:

أوّل من ضرب السكّة في الإسلام

يرى بعض المؤرخين أن «عمر بن الخطاب» هو أول من ضرب السكة في الإسلام، وذلك لما اقتضته مصالح البصرة في السنة الثامنة عشرة، وكانت تحمل نقش الكسروية. وهكذا استمر الحال في عهد عثمان بن عفان، ومعاوية بن أبي سفيان، دون أن يغيّرا نقش الكسروية والقيصرية إلى النقش الإسلامي.

يقول المقريزي: «قد تقدم ما فرضه رسول الله (ص) في نقود الجاهلية من الزكاة، وأنّه أقرّ النقود في الإسلام على ما كانت عليه، فلما استخلف أبو بكر، عمل في ذلك بسنة رسول الله (ص)، ولم يغيّر منها شيئاً حتى إذا استخلف أبو حفص عمر بن الخطاب، وفتح الله على يديه مصر والشام والعراق لم يعرض لشيء من النقود، بل أقرّها على حالها، فلمّا كانت سنة ثمان عشرة من الهجرة وهي السنة الثامنة من خلافته، أتته الوفود منهم وفد البصرة. . . (فكلّموه) في مصالح أهل البصرة، فضرب حينئذ عمر الدراهم على نقش الكسروية وشكلها بأعيانها غير أنه زاد في بعضها (الحمد لله)، وفي بعضها (محمد رسول الله)، وفي بعضها (لا إله إلا الله). . . فلما بويع عثمان، ضرب في خلافته دراهم نقشها (الله أكبر)»[1].

---

(1) المقريزي، النقود الإسلامية، ص 7 ـ 8.

ويقول جرجي زيدان: «وقطعة ضربها خالد بن الوليد في السنة الخامسة عشرة للهجرة، وهي رسم الدنانير الرومية تماماً بالصليب، والتاج، والصولجان ونحو ذلك، وعلى أحد وجهيها اسم خالد بالأحرف اليونانية «Xaied» وهذه الأحرف «Bon»، ويظن الدكتور مولر، المؤرخ الألماني، ناقل هذا الرسم أنها مقتطعة من «أبو سليمان» كنية خالد بن الوليد، وهناك قطعة أُخرى ضربت باسم معاوية، ولكنها على مثال دينار من دنانير الفرس وبرسمه وشكله. إلّا أنّ اسم معاوية عليه»[1]. ويتّضح مما مر، أن السكك المتعارفة آنذاك، كانت المسكوكات الكسروية والرومية، ولم يطرأ عليها تغيير سوى كتابة التوحيد والتحميد وغيرهما بالحروف العربية.

أول من ضرب السكة بالنقش الإسلامي

نقل جودت باشا في تاريخه: «إنّ المسلَّم عند أهل العلم أن الذي أحدث ابتداء ضرب السكة العربية هو الحجاج بأمر من عبد الملك حين كان والياً على العراق من قبله (75 ـ 76)، ولكن ظهر خلاف هذا عند الكشف الجديد في سنة 1276 وذلك أن رجلاً إيرانياً اسمه جواد أتى دار السعادة بسكّة فضّية عربية ضربت في الصرة سنة 40 من الهجرة، والحقير رأيتها بين المسكوكات القديمة عن صبحي بك أفندي مكتوب على أحد وجهيها بالخط الكوفي: (الله الصمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد)، وفي دورتها (محمد رسول الله أرسله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون)، وعلى الوجه الآخر (لا إله إلا الله

(1) جرجي زيدان، **تاريخ التمدن الإسلامي**، ج1، ص135.

وحده لا شريك له)، وفي دورتها (ضرب هذا الدرهم بالبصرة سنة 40هـ)».

ويقول السيد محسن الأمين العاملي في أعيان الشيعة تحت عنوان «أوّل من أمر بضرب السكة الإسلامية»، وفي مقام الحديث عن حالات علي (ع)، نقلاً عن **دائرة المعارف البريطانية** (ط22، ص904):

«إن أول من أمر بضرب السكوة الإسلامية هو الخليفة على بالبصرة سنة 40 من الهجرة...، ثم أكمل الأمر عبد الملك الخليفة سنة 76 من الهجرة»[1]. وذكر الشيخ عباس القمي في كتاب هداية الأحباب ما يشبه هذا النقل من القول، عن **دائرة المعارف البريطانية**.

وعلى هذا الأساس يمكن القول بأن أول من أزال آثار الشرك عن السكك، هو علي بن أبي طالب (ع) «وتابعه بعد ذلك عبد الله بن الزبير، وأخوه مصعب، فقد ضرب الأخير بأمر أخيه، دراهم أكثر نقوشها عربية بالخط الكوفي وعليها شعار الإسلام والتوحيد حتى قدم الحجاج بن يوسف العراق من قبل عبد الملك بن مروان فقال: ما نبقي من سنّة الفاسق أو المنافق شيئاً، فغيّرها»[2].

أول من سعى لضرب السكة الإسلامية بصورة رسمية وعامة

إن أول من قام بضرب السكة الإسلامية بصورة عامة ورسمية، وأبطل السكك الكسروية والقيصرية، هو عبد الملك بن مروان. فقد

---

(1) **أعيان الشيعة**: ج1، ص539.

(2) السيد موسى الزنجاني، **تاريخ النقود**، ص46 ـ 47.

ضرب عام 74 هـ الدنانير الإسلامية، وكتب عليها سورة التوحيد والشهادة بالرسالة، كما فعل الإمام علي، وهكذا ضرب دراهم على نفس المنوال، فقد روي عن المطّلب بن عبد الله بن حنظب أن عبد الملك بن مروان اعتقل شخصاً كان قد ضرب سكة غير إسلامية وأراد قطع يده ولكنه تنازل عن قراره ، واكتفى بعقوبته، وقد استحسن كبار القوم عمل عبد الملك هذا كما في رواية المطلب. وفي رواية أن 22 قيراطاً كانت تعادل مثقالاً، وأن عشرة سكك تعادل سبعة مثاقيل في عهد عبد الملك، وكان هذا النوع من الوزن يعرف بـ«مثقال الجاهلية». كما أن «أوّل من شدّد في أمر الوزن وخلّص الفضة أبلغ من تخليص من قبله، عمر بن هبيرة أيام يزيد بن عبد الملك وجوّد الدراهم، وخلّص العيار، واشتد فيه ثم كان خالد بن عبد الله القسري، ثم كان يوسف بن عمر، فامتحن يوماً العيار، فوجد درهماً ينقص حبّة، فضرب كل صانع ألف سوط، وكانوا مئة صانع فضرب في حبّة مئة ألف سوط، وكانت الهبيرية والخالدية واليوسفية أجود نقود بني أُمية، ولم يكن المنصور يقبل في الخراج غيرها»[1]. وكان الوجه المشترك للنقود الأُموية هو عدم ذكر اسم الخليفة عليها، وإنما يكتفى بالسنة والمكان لتحديد العهد الذي ضربت فيه، وقد زاد خلفاء بني العباس أسماءهم، وكان من فعل ذلك هو «المهدي». والزاهر أن الطائع والقائم والمقتدي والمستظهر والمسترشد والراشد والمقتضي والمستنجد (من الخلفاء العباسيين) لم يضربوا السكة؛ وذلك لعدم وجود نقود تعبّر عن فترة خلافتهم.

(1) المصدر نفسه، ص53.

يقول أبو الفرج الأصفهاني في **الأغاني** عندما قرأ دِعبل الخُزاعي قصيدته المشهورة للإمام الرضا (ع):

«أعطاه الإمام عشرة آلاف درهم ممّا ضرب باسمه وجبّة، وسأله أهل قم أن يبيع الجبّة لهم بثلاثين ألف درهم، فلم يفعل»[1]. وهذا الكلام يدل على أن نقوداً ضربت باسم الإمام الرضا (ع). ويذكر السيّد موسى الحسيني المازندراني أيضاً في كتابه **تاريخ النقود الإسلامية** قائلاً: «أنا عند تشرّفي لزيارة الرضا (ع) سنة 1370 رأيت درهماً من الدراهم المضروبة باسمه (ع) ـ أي الإمام الرضا ـ في المتحف المبارك الرضوي»[2].

وهنا نسأل لماذا أقدم عبد الملك على ضرب السكّة الإسلامية؟ يقال: شاهد ذات يوم قرطاساً فنظر على طرازه فكان طرازه أباً وابناً وروحاً قدسياً، فقال: ما أغلظ هذا في أمر الدين والإسلام! فأمر بإبطال ذلك الطراز على ما كان يطرز به من ثوب وقرطاس وستر وغير ذلك وأن يأخذ صنّاع القراطيس بتطريزها بصورة التوحيد، وشهد الله أنه لا إله إلا هو. وكان أكثر من بمصر نصرانياً على دين ملك الروم، فلمّا وصل الخبر إلى ملك الروم أنكر الطراز، واستشاط غضباً، وكتب إلى عبد الملك مهدّداً: لتأمرنّ بردّ الطراز إلى ما كان عليه أو لآمرنّ بنقش الدراهم والدنانير، فإنك تعلم أنه لا ينقش شيء منها إلّا ما ينقش في بلادي، ولم تكن الدراهم والدنانير نقشت في الإسلام فينقش عليها من شتم نبيك ما إذا قرأته ارفضّ جبينك له عرقاً. فاستشار عبد الملك الإمام الباقر (ع)

---

(1) **الأغاني**، ج2، ص163.

(2) **تاريخ النقود الإسلامية**، ص68.

فأشار إليه الإمام بضرب الدراهم والدنانير، وتجعل النقش عليها سورة التوحيد، وذكر رسول الله (ص) وتجعل في مدار الدرهم والدينار ذكر البلد الذي يضرب فيه والسنة التي تضرب فيها تلك الدراهم والدنانير ومنع السكك غير الإسلامية.

وكان يُستعمل حينها ثلاثة أصناف من الدراهم آنذاك، فهناك العشرة منها عشرة مثاقيل، وعشرة منها وزن ستة مثاقيل، وعشرة منها خمسة مثاقيل، فضرب الدرهم على وزن سبعة مثاقيل، أي معدل الأصناف الثلاثة كما قال الإمام الباقر[1].

الدرهم ووزنه في عهد الجاهلية والإسلام

تختلف الدراهم من حيث السبك والوزن، وقد دخلت بلاد العرب من بلاد العجم، ثم طرأ عليها تغييرات في فترة الجاهلية وأول الإسلام، ليكون العشرة منها سبعة مثاقيل بعد ذلك. ويتّفق الفقهاء والمؤرخون على أن هذا هو الدرهم الذي اعتبره النبي معياراً للمقادير الشرعية من نصاب الزكاة، ومقدار الديات، والجزية، وأمثالها. وكان هذا الدرهم في العهد الإسلامي الأول على صنفين: البغلي أو الكسروي، وتظهر عليه صورة البغل، ويساوي ثمانية دوانيق، والآخر الطبري، وهو أربعة دوانيق. وقد اعتبر الحد المتوسط لهذين الدرهمين، أي ستة دوانيق ملاكاً للتقدير في الإسلام، وهو ما يساوي العشرة منه سبعة مثاقيل. ويضيف البعض الدرهم المغربي (ويساوي ثلاثة دوانيق)، واليمني (يعادل دانقاً واحداً) إلى الدراهم المذكورة في الفترة الإسلامية الأُولى.

---

(1) المحاسن والمساوئ، ص340 ـ 343.

الدينار وتحولاته

1 ـ اسم الدينار: جاء في كتاب «**الدينار الإسلامي**»: «الدينار قطعة من الذهب وزنها مثقال وعليها نقش الملك أو الأمير الذي ضربه. عرف العرب هذا بالنقد الذهب الرومي، وتداولوه قبل الإسلام، وكما استعار العرب استعماله استعاروا اسمه أيضاً، فعرف بهذا الاسم في الجاهلية والإسلام كما جاء في سورة (آل عمران، آية: 75)... فالدينار كلمة أعجمية ثم عرّبت».

2 ـ «إنّ أول من نقش كلمة الدينار بحروف كوفية على النقود الذهب في الإسلام، هو عبد الملك بن مروان سنة 76هـ، وذلك عندما بدأ بضرب الدنانير على الطراز البيزنطي، واستمرت الحال هكذا طوال العهد الأُموي إلّا أنّها لم تنقش على أجزاء الدينار، فقد نقشوا بمحل كلمة الدينار (هذا نصف، وهذا ثلث على أنصاف وأثلاث الدينار...)، ولم يعرف عن الأُمويين أنهم ضربوا أضعافاً للدينار... واستمرت كلمة الدينار تنقش على جميع النقود الذهب للدولة العباسية وفروعها التي انفصلت عنها وبقية الدول الإسلامية التي نشأت، وإن كانت من أضعاف الدينار أو أجزائه، وقد ضرب آخر دينار في بغداد بعد سقوط الدولة العباسية حالاً، ثم حذف لفظ الدينار من هذه النقود الذهب في حدود سنة 661هـ (1262م). أما في مصر فقد ضرب آخر دينار في حكم المظفر سيف الدين حجي سنة (747هـ ـ 748هـ) (1346 ـ 1347م)... فلم تنقش على النقود الذهب المصرية كلمة «دينار» بعد ذلك».

3 ـ وزن الدينار في الجاهلية والإسلام: «يزن الدينار مثقالاً من

الذهب. . . ولم يتغير وزنه في جاهلية ولا إسلام. فالدينار الذي ضربه عبد الملك بن مروان بطرازه البيزنطي سنة 76هـ، والذي ضربه بطرازه الإسلامي الخاص في الوزن عما كان يرد الحجاز من الدنانير البيزنطية قبل الإسلام أو بعده، وهذا مجمع عليه»[1] والمثقال الشرعي يساوي عشرون قيراطاً أي 8/4 68 حبة. والقيراط 7/3 3حبة، وجاء في كتاب **الدينار الإسلامي**: «وزن الدينار 265 و4 من الغرامات أي 66 حبة وهكذا يكون مساوياً لوزن السوليدس النقد الذهب، الذي كان شائعاً في بيزنطة في العصر ذاته، وفي وزن السوليدس اعتمد على وزن الدراهمة، التي كانت بشكلها الأخير تزن 256 و4 من الغرامات وهذا هو وزن المثقال العربي، وعدّ الدرهم سبعة أعشار الدينار الذي هو المثقال»[2]. فكل سبعة دنانير تزن عشرة دراهم فالدينار 7/3 1 أو 486 و1 من الدراهم.

أحكام النقد الفقهية

تعميم أحكام المال للنقد

إن للنقود من ناحية فقهية وقانونية حكم البضائع، بمعنى أن جميع الأحكام القانونية للبضائع من قبيل التمليك والتملّك، ونقل الذمة وانتقالها، أو الضمان تجري في النقود أيضاً، فالنقد فقهياً تتعلق به المالية والملكية والنقل والانتقال كالسلع، وذلك لأن جميع أحكام السلع إنما

---

(1) محود نقشبند، ناصر، الدينار الإسلامي، ص12.

(2) المصدر نفسه، ص12.

تترتب من جهة ماليّتها. وأما من منظار الفقهاء فإن النقود بأجمعها، وحتى الإسمية منها مال، وإذا دفعت على نحو القرض فإنها تملك كالعين تماماً، وتنتقل ماليّتها إلى الذمة.

وفي النقود هناك جانب عيني، وآخر مالي وقيمي، كالبضاعة، وهذا واضح في النقود الحقيقية؛ لأن هذه النقود تتكوّن من السلع، وهي الذهب والفضة وقيمتها قائمة بعينها، ولكن في النقود الاسمية ربما يتصور أن البعد القانوني القائم بالدولة أو غيرها يكوّن الجانب المالي فيها، فماليّتها تكمن في اسميّتها، وأن القطعة من هذه النقود ورقة ليس إلا، وينشأ اعتبارها القانوني من كونها سنداً ووسيلة مبادلة، ولكنه تصور غير صحيح من وجهة نظر قانونية، فالمال والبضاعة قانونياً عبارة عن شيء تعلقت به رغبة العرف والعقلاء، وله قيمة تبادلية بلا فرق في أن يكون المنشأ القيمة الاستهلاكية أو الرغبة والميل، أو الخاصية الحقيقة أو الاسمية والقانونية، فالرغبة والطلب يكشفان عن مالية الشيء من وجهة نظر قانونية، وتترتب عليهما جميع الأحكام القانونية للمال والبضاعة، بخلاف الشيك أو الكمبيالة أو السندات مما يعد وسيلة تعبر شيء آخر تعلقت به الرغبة. من هنا يتضح أن السندات لا تطلب بنفسها وإنما تعبّر عن شيء تتعلق به رغبة حقيقية أو اعتبارية، وأما كونه وسيلة للمبادلة فهذا آخر غير الخاصيتين المذكورتين، بمعنى أنَّ المال الحقيقي والاسمي يقبلان المبادلة، ويعتبران وثيقة وإيصالاً للمال. وهذا الكلام يأتي في النقود الإلزامية والورقية بعد اتصافها بالاعتبار القانوني، خلافاً للشيك والكمبيالة فليسا سوى وثيقة تعبر عن نقد في ذمة محررها. وقد يقال إن الأوراق النقدية كانت وثيقة كالشيك والكمبيالة في البداية قد أصدرتها البنوك أو الدولة، ورصيدها الأموال الحقيقية المودعة التي أخذت شكل

أوراق نقدية أو نقود إلزامية بالتدريج بين الجميع. فالأوراق هذه لا تختلف عن الشيك والكمبيالة.

وفي مقام الإجابة يقال: إن الأوراق النقدية وإن كانت في البداية كذلك، ولكنها بعد انفصالها عن قاعدتها وظهورها كنقد إلزامي له قيمة تبادلية مستقلة عن ذمة الدولة أو المصرف، فقد أصبحت مالاً من الناحية القانونية لشمول تعريف المال لها قانونياً، فهي مما يتعلق بها الرغبة والطلب والإدخار، كما أن تلفها أو إلحاق الضرر بها يؤدّي إلى خسارة قيمتها، وليس معنى ذلك أن وثيقة تلفت فحسب. وهذه الخاصيّة من جملة خصوصيات النقود الإلزامية. وعلى هذا الأساس فإن النقود الإلزامية (الورقية) مال يترتب عليه جميع أحكام البضاعة القانونية[1].

النقد وربا القرض

الربا على قسمين: ربا القرض، وربا المعاملة.

أ ـ ربا القرض: وهو أن يقدّم شخص لآخر مالاً على نحو القرض شريطة أن يدفع المقترض أكثر مما قبض، سواء صرّح بذلك أم لا، ما دامَ أُخِذَ بنظر الاعتبار لدى الطرفين وتم الإقراض على أساسه، وسواء كانت الزيادة عيناً كعشرة دراهم باثني عشر درهماً، أو عملاً كخياطة الثوب، أو منفعة أو نوع انتفاع كالاستفادة من العين المرهونة، وسواء كان المال المقترض مكيلاً أم موزوناً أم معدوداً.

(1) الحديث في أن الدول أو البنوك التي تقوم بإصدار النقود الإلزامية، هل لها مطلق العنان في اتخاذ سياسات النشر أو هناك تحديدات فقهية؟، بحث مهم ينبغي أن يدرس تحت عنوان صلاحيات الدولة.

ب ـ ربا المعاملة: ويتحقق في مبادلة سلعتين من جنس واحد بزيادة إحداهما من قبيل بيع كيلو غرام واحد من الحنطة بكيلو غرامين من الجنس نفسه، أو كيلو غرام بمثله وزيادة درهم من النقد، أو كانت الزيادة حكمية كما في بيع كيلو غرام واحد نقداً، مقابل أخذ غرامين من نفس الجنس نسيئة، وهذا النوع من الربا لا يختص بالبيع، بل يشمل جميع المعاملات كالصلح وغيره ولكن تحقّقه يتوقف على شرطين:

1 ـ كون البضاعة وقيمتها (المبيع والثمن) من جنس واحد عرفاً.

2 ـ كون العوضين (البضاعة والقيمة) من المكيل والموزون.

فهو لا يجري في المعدودات، أو ما يباع بالمشاهدة، أو كون العوضين من جنسين. ويفهم من هذا أن أي شرط زيادة عند القرض بحيث يجرّ نفعاً على أصل المال، يدخل في «ربا القرض»، وهو حرام. والمشهور بين الفقهاء بطلان الشرط وحرمته دون عقد إذا ما اشترط فيه الزيادة.

المعاملة بغية الفرار من الربا

إن أي معاملة يقصد منها الفرار من الربا، فهي باطلة وحرام من وجهة نظر الإمام الخميني، وإن توفّرت فيها جميع الأركان القانونية للمعاملة ظاهراً[1]. وعلى هذا الأساس فإن هناك تقييدات سوف تكون في المعاملات المالية.

(1) تحرير الوسيلة، ج2، المسائل المستحدثة.

ضمان النقد

من الأحكام الفقهية المهمة المتعلقة بالنقد هي مسألة الضمان وترتب عنوان الدين عليه، بمعنى أن شخصاً إذا اقترض مالاً من آخر، أو شغلت ذمته بسبب، فعليه أن يعيد ذلك المقدار من المال عند الدفع. وهنا يطرح هذا السؤال وهو: هل أن الميزان في التسديد المقدار الاسمي لذلك النقد فلو أخذ مئة تومان فهل يدفع مئة تومان أو قيمتها وما يعادلها من حيث القدرة الشرائية والتي من الممكن أن تزداد إثر التضخّم؟ بما أن المال من المثليات فما يدفع عند الضمان مثله، ولذا يذهب الفقهاء عادة إلى مثلية ضمانة سواء كان حقيقياً كالدرهم والدينار من الذهب والفضة أم اسمياً كالأوراق النقدية، فإذا اقترض شخص من آخر مئة تومان قبل خمسين سنة فسوف يسدد ما عليه بدفع نفس هذا المبلغ اليوم، وإن كانت القدرة الشرائية لهذه القطعة النقدية اليوم أقل منها قبل خمسين سنة. وقد يقال: إن هذه النتيجة أمر حتمي في باب ضمان الأشياء المثلية، فمثلاً لو أن شخصاً اقترض كيلو غراماً واحداً من الحنطة من شخص فإنه إذا ردّ كيلو غراماً واحداً من نفس الجنس فسوف يسدد دينه حتى إذا تدنّت القيمة، إلّا إذا قلنا بضمان انخفاض القيمة في الأعيان والأشياء المثلية، وهذا خلاف الرأي الفقهي المشهور. وفي الجواب يمكن أن يقال: إن تذبذب القيم في البضائع الحقيقية أقل عادة من النقد، وخصوصاً النقود الإسمية.

وهنا رأي آخر يجدر ذكره، وهو أن الضمان في النقد وإن كان مثلياً من ناحية فقهية (وذلك لانطباق تعريف المثلي عليه)، ولكن لا يكتفي فيه بدفع المثل ورعاية القيمة الإسمية، وإنما لا بد من القيمة الشرائية. إن

النقد وسيلة وقيمة مبادلة من وجهة نظر عرفية واجتماعية، وبالنتيجة، فمثله عبارة عن القدرة الشرائية التي تعادله من نفس ذلك النوع من النقد. فإذا انخفضت القدرة الشرائية للأوراق النقدية بصورة ملحوظة إثر حدوث التضحم، فلا بد من دفع ما يعادلها من نفس تلك الأوراق. وهذه الحالة تختلف عن البضائع الحقيقية الأُخرى، والتي تؤخذ لدى العرف والعقلاء بما هي، بنظر الاعتبار دون ملاحظة قيمة المبادلة.

زكاة الدرهم والدينار

إن من الفروق بين النقد الحقيقي (الدرهم والدينار من الذهب والفضة) والنقد الإسمي، تعلّق الزكاة بالنقود الحقيقية. فإذا كانت من الذهب والفضة وبلغت حد النصاب وكانت راكدة مدة سنة، فستتعلق بها الزكاة، وهكذا تبقى كل عام ما دام النصاب باقياً. وهذا الحكم يختص بالنقود الحقيقية دون الإسمية.

بيع وشراء النقود الإسمية والحقيقية

من الفروق القانونية والفقهية الأُخرى بين النقود الحقيقية والإسمية تظهر في «أحكام الصرف» و«مبادلة النقود بالنقود».

إن في مبادلة النقود الحقيقية شرطين أساسيين لا بد من رعايتهما:

1 ـ أن يتم التسليم والتسلّم بين البائع والمشتري، نقداً بنقد، حين المعاملة، وفي مجلس العقد.

2 ـ عدم الزيادة في المقدار: فالدرهم بأكثر منه وهكذا الدينار، وحرام وربا. وهذا النوع من الزيادة يسمى فقهياً «ربا المعاملة» أو «ربا البيع». والشرطان المذكوران يختصان بالنقود الحقيقية ولا يجريان

في الإسمية، أي الإلزامية. فمن الضروري أن تتم مبادلة الذهب بالذهب أو الفضة، والفضة بالفضة أو الذهب، في زمان ومكان واحد، وإلّا فالمعاملة غير صحيحة شرعاً. فإذا بيعت مثاقيل من الذهب بمقدار من الفضة، ولكن حصل التسليم والتسلّم بعد انتهاء المعاملة، وتفرق المتابعين، فالمعاملة باطلة نعم إذا كانت المعاملة بحيث يقول أحدهما: أبيعك هذا الذهب بالف تومان وأشتري منك هذه الفضة بألف ومئة تومان، فهذا نوع مبادلة، وليس من بيع وشراء الصرف، فلا يشترط التسليم والتسلّم.

وأما بيع النقود الإسمية فجائز على المشهور بين الفقهاء، سواء كان من جنس واحد أم جنسين (في مبادلات العملة الصعبة)، ولا تنطبق عليها أحكام بيع الصرف، وربا المعاوضة، لأن أحكام الصرف تختص بالنقود الحقيقية (الذهب والفضة)، وربا المعاوضة في المكيل والموزون، والذهب والفضة، وأما النقود الورقية فهي من المعدود. نعم، ذهب بعض الفقهاء إلى عدم جواز بيع النقود بصورة نقدية مقابل مبلغ من النقود أكثر من المبيع نسيئة لمدة شهر مثلاً، وذلك لأن اتحاد جنسي المالين بحكم القرض، فتدخل المعاملة ضمن عنوان الفرار من القرض الربوي عند الإمام الخميني، وهي باطلة. إذاً لا بدّ من سدّ الطريق أمام هذا القبيل من المعاملات النقدية التي تمثّل محاولة سهلة للوصول إلى الربا.

الشيك حوالة

إن الأوراق المالية من قبيل الشيك والكمبيالة لا يمكن أن تعد نقوداً كما هو الحال في النقود الإلزامية، وإنما هي إيصال نقد بصورة دين في

الذمّة. فبيع الأوراق المالية رجوع إلى المعاملة على مال في الذمّة، فتأتي أحكام بيع الدّين والحوالة في هذا النوع من المعاملات والتي ذكرت في الفقه الإسلامي. وينبغي الدقة في العمل حذراً من الوقوع في المخالفة، وهنا نشير إلى بعض هذه الأحكام:

حكم الأوراق المالية ذات الفائدة

إن الأوراق المالية ذات الفائدة المتعارفة والمضمونة والتي تدفع على نحو دين مقدار من النقود، مقابل أخذ أصل ذلك المال مضافاً إلى مقدار من الفائدة، لا تستلزم اشتغال الذمّة بتلك الفائدة. وبائع هذه الأوراق وإن قام باستلام النقود من المشتري وقصد أن يشغل ذمّته بدفع الفائدة المدوّنة على الورقة زيادة على رأس المال قانونياً، ولكن بما أن شرط تسديد الفائدة في هذا النوع من القروض باطل، فالذمّة لن تشغل بهذا الشرط، ويذهب الإمام الخميني (رهـ) إلى صحة القرض دون الشرط، فهو باطل وحرام كما بيّن سلفاً، وهكذا الحكم لو أراد شخص بيع وخصم هذه الأوراق، فليس من الجائز أن يبيع بأكثر من القيمة الأصيلة؛ لأنه لا يملك الزيادة. ويظهر أثر هذا الحكم في خصم الأوراق المالية المذكورة، فلا يجوز الخصم فيها، وبعبارة ثانية، إن الخصم إذا حصل فالشخص سوف يبيع فائدة إضافية لا يملّكها إلى المصرف أو إلى فرد آخر، وهي معاملة باطلة.

خصم الدّيون

الخصم يعني التنزيل، و«خصم الأوراق المالية» بمعنى بيعها بأقل من قيمتها الذي تمثّله، و«خصم الكمبيالة» يراد منه شراء الكمبيالة ذات

الأجل نقداً بأقل مما هو مدوّن عليها وهذا ما يسمّى في عرف واصطلاح السوق بـ «عمولة الكمبيالة».

إن خصم الأوراق المالية لغير المدين (شخص ثالث) أو الذي حرر الكمبيالة أو الشيك، ليس بجائز إلا بشرطين:

1 ـ وجود ذمّة حقيقية؛

2 ـ عدم قصد الفرار من الربا[1].

أما بالنسبة إلى الشرط الأول فإن الكمبيالة أو الأوراق المالية على نوعين:

1 ـ الكمبيالة الحقيقية: وتعبّر عن وجود قرض حقيقي، كما لو أقرض السيد (أ) مالاً للسيد (ب) لمدة سنة، فيدفع الأخير كمبيالة مقابل ذلك بنفس المدة.

2 ـ سند إسعاف: وهي تحكي عن قرض صوري، فالسيد (ب) يحرر سنداً لمدة ويقدّمه للسيد (أ) دون أن يكون اقترض مالاً منه، ولكن بما أن كمبيالته معتبرة، فيمكن للسيد (أ)، أو أي شخص آخر بيعها والاستفادة من ثمنها.

والكمبيالة من النوع الأول يمكن بيعها على نحوين:

الأول: أن يبيعها صاحبها بالفعل إلى محرر الكمبيالة بأقل من قيمتها، وهو ما يطلق عليه الفقهاء ببيع الدين على (من هوعليه) أو بيع الدين (على المدين)، وليس هناك إشكال أو شرط في هذا النوع من الخصم.

---

(1) المصدر نفسه، ج2، **المسائل المستحدثة** (الكمبيالة).

الثاني: أن يبيعها إلى ثالث، كما لو باعها (أ) إلى فرد آخر بأقل من القيمة التي تمثلها الورقة، وهو ما يعرف ببيع الدين إلى (غير هو من عليه) وبيع الدين إلى (غير المدين).

وهذا الخصم مشروط بشرطين أُشير إليهما في أول هذا الحكم، وهما وجود ذمّة حقيقية، وبتعبير آخر، أن لا يكون سند إسعاف، وعدم قصد الفرار من الربا.

يبقى أن نبحث في أن الشرطين هل هما متحققان في خصم الكمبيالة الحقيقية لشخص ثالث؟ إن الشرط الأول موجود بلا شك؛ لأن المفروض كونها حقيقية وليست سند إسعاف.

وأما الشرط الثاني فلا بد من إحرازه، فمن يبيع الكمبيالة بأقل من قيمتها لا يمكن أن يقصد الفرار من الربا وهو ما ينبغي عدم قصده من قبل الشخص الثالث، وعندها لا بأس بالخصم فهو جائز قطعاً، وأما إذا قصد تقديم النقود على نحو القرض وأكل الربا، ولكنه فرار من ذلك يشتري كمبيالة الأفراد بقيمة أقل، ليستلم الثمن كاملاً في الموعد المقرر من المحرر فيصل إلى مطلوبه، فلا يخلو عمله هذا من إشكال، فيبطل أساس المعاملة.

هذا تمام الكلام في الكمبيالة الحقيقية، وأما سند الإسعاف فالأمر مشكل فيه بصورة مطلقة، وذلك لأن السند لا يكشف عن دين واشتغال ذمّة المحرر.

بيع وشراء الأسهم

لا بأس ببيع الأسهم وشرائها بأكثر من قيمتها الأصيلة، إذا كان هناك

بضائع وأموال حقيقية في مقابل كل سهم؛ وذلك لأنه ينطبق عليها حكم بيع وشراء البضاعة، هذا إذا كان رأس المال المأخوذ في مقابل كل سهم (المصادر النقدية) لم يستخدم حتى الآن، بل هو باق بشكل نقد في شركة التوصية بالأسهم أو المصرف، وهكذا يجوز البيع بأكثر من القيمة فيما إذا وقع مقدار الزائد في مقابل الحق الحاصل في تلك الشركة، حيث يكون مصداقاً لبيع الحق أو التفويض به لآخر.

بيع وشراء السندات

تعدّ السندات (سواء التي تصدّرها الدول أو البنوك المركزية) وثيقة قرض، فالحصول على فائدة في مقابل ذلك، ربا وحرام، وينطبق على بيعها وشرائها حكم الخصم، بمعنى عدم جواز قبض المشتري أكثر من المقدار الحقيقي الحاصل منها.

وهنا يطرح هذا السؤال، هل يمكن الاستفادة من الجائزة بدلاً من الفائدة، كما لو جعل محرر سندات بنوك التوفير، جائزة أو جوائز بقصد القرعة لمن يمتلكون هذه الأوراق ليدفعهم نحو الشراء؟

يذهب الإمام الخميني إلى جواز ذلك لتشويق المودعين والمقرضين[1]، ولكن على أن لا تكون المشاركة في القرعة شرطاً، بل على نحو الدافع فقط، بمعنى أن لا يكون المقترض ملزماً شرعاً بالمشاركة في القرعة للحصول على الجائزة كشرط من شروط عقد القرض وإلّا كان من الربا، فكل شرط استتبع مالاً فما زاد عن القرض فهو ربا، ولذا قالوا «كل قرض جرّ نفعاً فهو ربا».

(1) المصدر نفسه: ج2، «المسائل المستحدثة» (الجوائز) مسألة 7.

وعلى هذا الأساس لن تقابل أوراق القرض بالقبول المناسب في السوق الإسلامية؛ وذلك لأن نفي الفائدة واشتراطها بالقرعة وعدم وجود الجائزة أو عدم اشتراط أصل القرعة، لن يولّد الدوافع في الأفراد لشراء أوراق القرض، وعندها لن تكون هناك مكانة لهذه المعاملة في الأسواق الإسلامية. ونستنتج من مجموع الأحكام الفقهية المرتبطة بالنقد أن المعاملات النقدية محددة جداً في الإسلام، وأن السوق النقدية بمعناها الحقيقي والأزمات الاقتصادية الناشئة عنها، والتي قد تظهر في الأسواق الرأسمالية، ليس لها وجود في النظام الإسلامي.

توجيهات الفائدة وأجوبتها

الفائدة وماهيتها القانونية

إن البحث عن ظهور وتكامل التوجيهات العلمية للفائدة، ينبغي أن يتم في ظل القبول القانوني للفائدة واعتبارها حقاً. فالمجتمع الأوروبي قد مهّد الأرضية لذلك بعد فصل الدين عن السياسة، وانتشار النظم الاجتماعية المبنية على (العلمنة) لتتبلور العلوم الإنسانية على أساس قبول الفائدة كأساس قانوني، واعتبر الدِّين في تلك الفترة نقيضاً للعلم، ونتيجة لإنكار السعادة الأخروية تم الولوج في البحث عن السعادة الدنيوية. إن الأساس لدى إنسان الثورة الصناعية، هو الحقائق التي يمكن أن تخضع للاختبار والتجربة، فقد أطلق اصطلاح العلم (Science) على العلوم التجريبية وحسب، وهجرت المعارف والعلوم التي تُستنتج من خلال الاستدلال وغيره، وأُقصيت مسائل ما وراء الطبيعة، وغير الماديّة عن ميدان العلوم البشرية، وذلك لعدم إمكان تجربتها. وفي هذا

العهد ظهرت حركة على مستوى الأدب أطلق عليها اسم (الأومانية) أو مدرسة «أصالة الإنسان»، ويطلق هذا العنوان ـ بصورة أعم ـ على نظام فلسفي أو أخلاقي يرى أن إرادة الإنسان هي المنشأ الوحيد لترتب الآثار القانونية. فمنطلق (الحق) ومعيار العدالة على أساس هذه المدرسة إنما هو الإرادة الحرّة والتزام الأفراد، ويبقى على المقنِّن أن يقوّم المصالح الاجتماعية. وقد قسّم (كانت) وفقاً لهذه الرؤية الحقوق إلى (حق فطري) و(حق مكتسب) ليميّز بينهما في أن الأول قد منحته الطبيعة للإنسان، وتتلخّص جميع أنواعه بحق (الحرية).

وأما الحق المكتسب فهو ينشأ من الأعمال الحقوقية. ويضيف بأن الإرادة الحرّة تلعب دوراً مهماً باعتبارها منشأ الحق المكتسب في الأعمال الحقوقية، فما يختاره، أحد طرفي العقد يمثّل عين العدالة؛ لأنه ليس هناك فرد أبصر من نفس الشخص بمصلحته[1]، وعليه فإن اتفاق الأفراد الحرّة تعدّ الأساس لتعيين إطار ومضمون الاتفاقيات المالية وغيرها، وبعبارة أخرى في ظل توافق الطرفين سيجد كل واحد منهما أن له سلطة على صاحبه، يمكنه من خلالها مُطالبته بنقل المال أو القيام بعمل ما، هذه السلطة التي تنافي حرمة الشخصية وحرية الإنسان، ظاهرة، لا تقبل التوجيه إلاّ عبر (حاكمية الإرادة) فالطرفان أقدما على الالتزام المتبادل بينهما، من هنا يمكن للقوانين أن تضمن نفوذ الاتفاقية[2]، وهكذا الكلام نفسه بالنسبة للفائدة، فتوافق إرادة المقرض

(1) من كلمات (كانظ) المشهورة قوله: إذا كان الفرد يتخذ قراراً في حق الآخر، فإن احتمال عدم رعاية العدالة قائم دائماً، ولكن عندما يتخذ الشخص قراراً في حق نفسه، فلا معنى لافتراض عدم رعاية العدالة. انظر: كاتوزيان، **فلسفة حقوق** (بالفارسية) ص45.

(2) المصدر نفسه، ص50.

والمقترض، تعدّ المنشأ لمشروعية وأحقية هذه العلاقة الحقوقية، وعلى فرض تلك الأحقية سعى الاقتصاديون للبحث عن التوجيه العلمي لذلك.

لقد آمن المجتمع الأوروبي بأحقية الفائدة من الناحية القانونية في البداية ثم أخذ الاقتصاديون بعد ذلك بتقديم توجيهات وتفسيرات علمية.

الفائدة أجرة للنقد

إن الفائدة أجرة للنقد، فلو أن شخصاً اشترى بنقوده وأجره فمن حقه أن يقبض مبلغاً من المال على نحو الإجارة. فالفائدة نوع أجور للنقد، وليس هناك فرق بين إجارة البضاعة والنقود، والواقع أنه لا بد في البداية من بيان الفرق الأساسي بين العلاقة القانونية للإجارة وبين القرض، وهل أن النقود تقبل الإجارة أو لا؟ إن الإجارة تعني التسليط على منفعة المال مقابل أخذ الأجرة. ولازم هذه العلاقة القانونية بقاء أصل المال في ملكية المالك، مع انتقال المنفعة للآخر والمطالبة بالأجرة عليها، وفي الإقراض يملك المقرض للمقترض، ويضمن المقترض إعادة مثل ذلك المال بعد مدة، ولازم هذه العلاقة إبدال مال مثلي بالفعل إلى مال مثلي كلي، فإذا كان المال ورقة من عملة موجودة بالفعل فإنها ستتبدل إلى ورقة من نفس العملة كلية، فإجارة النقود وبيعها وشراؤها نسيئة بأكثر من قيمتها يعدّ إجارة وبيعاً للنقود ظاهراً، ولكن في الحقيقة ليس هناك شيء غير القرض، وهكذا الكلام في القرض الربوي، فالمقرض ينتظر عودة ماله وزيادة دون وجود فرق بين الإجارة والقرض في هذا المورد بالنسبة إلى الفائدة، وبما أن المقترض يمتلك القرض حقيقة في صورة القرض وعليه دفع مثله في المستقبل، من هنا تحتاج فائدة القرض إلى توجيه منطقي وقانوني.

الفائدة وتدارك انخفاض قيمة النقد

من الوجوه التي ذكرت لأخذ الفائدة، الوجه الذي يؤكّد أن التضخم قد يؤدّي إلى انخفاض قيمة النقد، من هنا كان من الضروري أخذ الفائدة لتدارك هذا النقص الحاصل. فعندما يتم دفع مال على نحو القرض فإن هذا المال لا يمكنه أن يحافظ على قيمته في حالات التضخم، بل ستنخفض القدرة الشرائية زمن التسديد، فالفائدة تجبر هذا الانخفاض.

إن المقرض ربما يدّعي بعد فترة أن ما دفعه قرضاً فقد قيمته، ولا بد من تداركه إثر مرور هذه المدة الزمنية ومن المعروف أن القرض «تمليك بضمان» وهنا يطرح هذا السؤال: ماذا يضمن المقترض؟ هل يضمن القيمة الإسمية للنقود أم القدرة الشرائية لها؟ وقبل الإجابة، يجدر بنا الإشارة باختصار إلى موضوع «المال» وأنواعه.

إن ما يمكن أن يضمنه الآخر من مال على قسمين:

1 ـ المثلي: عبارة عن المال الذي له أفراد متشابهة، وبعبارة ثانية، ما كان لأفرداه صفات متشابهة كنوع خاص مثل التلفاز أو الأقداح التي يعدّها مصنع ما من جنس واحد، مع اتحاد في اللون والشكل والرغبة، فإذا أتلفها متلف كان عليه دفع ما يشبهها، إلّا إذا رضي المالك بالقيمة.

2 ـ القيمي: عبارة عن نوع مال تختلف أفراده مع بعضهما البعض، ولذا تختلف قيمته. فإذا كان المال المقترض مثلياً وجب على المقترض دفع مثله، وإن كان قيمياً ضمن القيمة.

إن النقد الإلزامي مال مثلي وتترتب عليه أحكام المثلي وهو ما عليه

مشهور الفقهاء، إلّا أنّ اختلاف في المضمون، هل القيمة الاسمية أو القدرة الشرائية للنقود؟

أ ـ يذهب البعض إلى ضمان القدرة الشرائية، ووجوب تدارك انخفاض القيمة دون أن يعدّ من الفائدة بل هو مطالبة بالحق وهذا المقدار يتعلّق بذمة المدين، وعليه أن يسدد وفقاً للقدرة الشرائية في صورة حدوث التضخّم، وهكذا تكون القدرة الشرائية هي المقياس عند ارتفاعها، فإذا اقترض الفرد أوراقاً نقدية وتصاعدت قيمتها وقدرتها الشرائية كان عليه مراعاتها لا المقدار الذي اقترضه من النقود؛ وذلك لأن المدين قد اقترض مقداراً معيّناً من القدرة الشرائية وعليه إعادة ما يعادلها، فالنقود الإلزامية من المثليات التي تعتبر القدرة الشرائية الموضوع والمقوّم للمثلية فيها، وقد قيل تأييداً لذلك، إن تغيير قدرة الشراء لا يختص بالنقد الإلزامي، بل إن هذه المشكلة قد واجهتها نقود الذهب والفضة سابقاً فربما ارتفعت قدرتها الشرائية أو انخفضت، أو تغيّرت قيمتها السوقية عند تبديل نقد الذهب بالفضة أو العكس، ولم يحرّم أخذ الزيادة ولم يعدّ من الربا.

ب ـ وفي المقابل، يعتقد البعض بأن القيمة الإسمية هي الموضوع والمقوّم لمثلية النقد وذلك لعدة أمور:

1 ـ القدرة الشرائية من عوارض النقد وحالاته، وليست من مقوّماته، فعندما يقترض الفرد مقداراً من النقود الإلزامية فلا يقال عرفاً قد اقترض القدرة الشرائية.

2 ـ لا تختلف النقود الإلزامية عن الحقيقية من جهة كونها نقداً، وإنما الاختلاف في البعد غير النقدي لها، فالحقيقية بقطع النظر عن جانبها

النقدي وقيمة المبادلة فيها، لها قيمة استهلاكية وهي بضاعة حقيقية، وبما أن هناك وجه اشتراك بين النقدين في اتصافهما بقيمة المبادلة فإذا اعتقدنا بأن الفائدة والمقوّم للنقود الإلزامية هي القدرة الشرائية، فيلزم القول به في نقود الذهب والفضة، وعندها يجب تدارك انخفاض القدرة الشرائية في الإثنين، وهو ما لم يفت به فقيه قط.

3 ـ جاء في تعريف النقد «القيمة التبادلية للأشياء والتي تكمن قيمتها الاستهلاكية في هذه القيمة التبادلية»، ومنه يتضح أن حقيقة النقد لا تتوقف على قدرته الشرائية، بل ترتبط بأصل القيمة التبادلية لا مقدارها.

4 ـ ذكرت للنقد ثلاث وظائف وهي: وسيلة مبادلة، معيار مقياس القيمة، ومستودع القيمة، وهذا يكشف عن أن مستودع القيمة من وظائف النقد، وليس مقدار مستودع القيمة، لتكون القدرة الشرائية قوام مثلية النقد.

5 ـ من أجل بيان هل أن القدرة الشرائية للنقد موضوع ومقوم مثليته أو لا، لا بد من الإشارة إلى خصائص المال وهي على قسمين:

أ ـ الخصائص الذاتية: وهي تلك الخصائص الذاتية للبضاعة، بقطع النظر عن منشأ حاجة الإنسان إليها أو مقارنتها بسائر الأموال.

ب ـ الخصائص النسبية: وهي الخصائص التي تذكر عند المقارنة بسائر الأموال أو في صورة ملاحظة حاجة الإنسان الاستهلاكية لها، من قبيل الملابس التي تقي من البرد أو الحر، أو الخبز، والذي يعتبر الإشباع من خصوصياته النسبية، ومن خصوصيات المال النسبية: الغلاء، والرخص

والقدرة الشرائية، فهي لا تغيّر حقيقة المال، بل تجعله ذات قيمة صاعدة أو نازلة حين يقرن بالأموال الأُخرى، ومنه يستفاد مفهوم القيمة النسبية بشكل واضح.

إن الخصائص الذاتية للمال يشملها مضمون الآية الشريفة: ﴿وَإِن تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَٰلِكُمْ﴾[1]. أي وإن تبتم فلكم أصل مالكم، وبعبارة ثانية، لكم الخصوصيات الذاتية لمالكم. من هنا لو أن فرداً استطاع خفض درجة برودة هواء الشتاء فلا يقال عرفاً إنه قد تصرف في الملابس الشتائية أو سبّب في تقليل الفائدة الاستهلاكية للملابس الشتائية، وهذا بخلاف ما لو نشر مواد كيميائية في الفضاء، مما أدّى إلى فقدان الملابس مقاومتها عند مواجهة البرد ففي هذه الصورة يمكن القول بأن تغييراً طرأ على ذات الملابس. وينتج عن ذلك أن تغيير قيمة النقد هو إحدى خصائصه النسبية باعتباره مالاً مثلياً دون أن يستتبع الضمان؛ لأن الضمان يتعلق بالخصائص الذاتية للمال المثلي فقط، ومنه يُعلم أنّ دليل ضمان نقود القرض في صورة تغيير نقد بلد ما، هو زوال الخصائص الذاتية للنقود الإلزامية إثر تغيّر هذه النقود. فغصب مال مثلي كالنقود الإلزامية وإعادتها بعد الانخفاض الواضح لقيمتها بعد مضي سنوات، سوف لن يكفي تسديد المبلغ المسمى؛ لأنه وفقاً لقاعدة (لا ضرر) لا بدّ من تدارك ضرر الفرد، ولكن إذا كان هذا المالك دفع على نحو قرض فإنّ المقترض لن يضمن سوى القيمة الإسمية للنقود الإلزامية إثر انخفاضها، فالمقرض قد أقدم على الإقراض، فلا يكون المورد مشمولاً لقاعدة (لا ضرر).

(1) سورة البقرة: الآية 279.

من جهة أُخرى إن نقدية النقد في القيمة التبادلية الخالصة للأشياء، وقيمته الاستعمالية هي نفس القيمة التبادلية، ولذا يمكنه أن يقوم بالوظائف الثلاث، أي وسيلة مبادلة، ومستودع القيمة، ومقياسها، ولن يؤثر انخفاض أو صعود قيمة النقد في تغيير هذه الوظائف. فالقدرة الشرائية لا تأثير لها على حقيقة النقد ووظائفه، ولن تضر في نقدية النقد، وإلّا كان من اللازم ذكر وظيفة رابعة له وهي مقدار مستودع القيمة، والتطرق إليها في تعريف النقد، وهكذا إذا كان موضوع مثلية النقد هو القدرة الشرائية، ففي مثل ذلك ينبغي أن يتحمّل المقترض القدرة الشرائية في ذمّته وعليه تأديتها، وفي المال القيمي لا بدّ من تسديد ما تعلّق بذمته من قيمة حال القرض لا حال الأداء، فالسؤال الأساسي هو: إذا كانت القدرة الشرائية للنقود هي القيمة التبادلية الحقيقية لها، فالنقود ليس من المثليات، وإنما هي بضاعة حقيقية يجب أن يترتّب عليها أحكام المال القيمي وليس المثلي[1]، بينما لا نجد فقيهاً أفتى بكون النقود من القيميات.

إن المقرض رغم علمه بانخفاض القدرة الشرائية وتفويت الفرص يقدم على القرض، وفي نفس الوقت يمكنه أن يقرض النقود التي تتّسم بثبات نسبي في القيمة من قبيل الذهب والفضة، نعم إذا كانت هذه الأموال مغصوبة أو مسروقة، حقَّ للمالك المطالبة بالخسارة بمقدار انخفاض القدرة الشرائية من الغاصب أو السارق.

ويتبين مما مرّ أن للدولة الحق في طبع وإصدار النقود دون أن تكون ضامنة لانخفاض القدرة الشرائية، إلّا أنّ هذا الحق يتنافى مع مجموع

(1) ومنها بيع المال القيمي نسيئة بأكثر منه وهو جائز شرعاً، بينما لا يجوز بيع النقد نسيئة كذلك.

المصالح التي تعد من أهداف الولاية والحكومة، فرعاية هذه المصالح لا يفسح المجال للدولة للقيام بطبع النقود بلا قيد أو شرط.

الفائدة نفقة فرصة النقد

عندما لا يواجه الشيء أو النشاط ذا القيمة حالة ندرة، ويمكن تلبية حاجات الأفراد في أي وقت، لن يكون هناك ضرورة للانتخاب من بين الشقوق المختلفة التي تتصف بالقيم المتفاوتة، وفي هذا الفرض (عدم الندرة)، لا يتصور ضياع فرصة من الفرص، ولكن عندما يمر الوضع بحالة الندرة، فلن تلبّى جميع المتطلبات فتأتي قضية الانتخاب، ونتيجة لذلك يتم قبول حالات وردّ أُخرى، فتكون نفقة الفرصة حاكية عن قيمة الفرص المضيّعة أو الشقوق ذات القيمة المرفوضة فالانتخاب بين المصارد النادرة، فتبرز نفقة الفرصة من قبل الفرد المنتخب أو صاحب القرار، بصورة حكم ذهني، من هنا لا يمكن نقلها إلى آخر أو قياسها من قبل شخص غير المنتخب، وعلى أساس هذا التصوّر فإن نفقة الفرصة ليست نفقة حقيقية؛ وذلك لعدم إمكان انتخاب الشق المرفوض وإن كان له تأثير على اختيار الفرد.

■ هل يتّسم النقد بنفقة الفرصة؟

إن للنقد باعتباره قيمة المبادلة الخاصة للأشياء، أو القدرة الشرائية العامة، نفقة الفرصة، وتعمل مالية النقد، والذي يعدّ مستودع القيمة مقوّماً لها، على إيجاد قدرة شرائية وقيمة بالقوة للنقود الإلزامية، ونتيجة ندرة النقد لرفع الحاجات التبادلية، فإن الانتخاب من بين الشقوق المختلفة للاستفادة من النقد (إنفاق النقد) يخلق فرصة للنقد وهو أمر ذهني يرتبط بصاحب القرار. إن استعمال النقد في الأمور الاستهلاكية

والخيرية والاستثمارية من شقوق الاستفادة من النقد، ويستتبع كل شق منها نفقة فرصة، وذلك بملاحظة الحكم الذهني للمنتخب.

■ **هل قبول نفقة فرصة النقد بمعنى قبول الفائدة؟**

إن نفقة فرصة النقد من قبيل القدرة الشرائية، من علامات النقد وخصائصه وليس هناك ملازمة بين قبولها وتوجيه الفائدة؛ لأن انتقال النقد إلى شخص آخر يؤدّي إلى انتقال نفقة الفرصة والقدرة الشرائية وبقية الخصائص الأُخرى، وإثر انقطاع علاقة الملكية الفردية بالنسبة إلى المال الذي كان بحوزته، فلا يمكنه المطالبة بما يقابل نفقة الفرصة، هذا بالإضافة إلى أنها أمر ذهني لا واقعية له، فلا يصح أخذ مال بإزائه تحت عنوان الفائدة، وبذلك لن يترتب على قبول نفقة الفرصة توجيه الفائدة.

الإمساك عن الاستهلاك كتوجيه للفائدة

كان أول من تناوله نظرية الإمساك عن الاستهلاك، ناساسينيور (Nassausenior) ثم تكاملت على يد (جون استوارت ميل). وهدف الإمساك من وجهة نظر (سينيور) هو الإدّخار (فائض الاستهلاك من الدخل)، ثم توجيه المال المدّخر نحو إيجاد رأس مال، ويتسنّى ذلك من خلال الامتناع عن استهلاك الدخل الجاري. ويعني الإمساك من منظار (استوارت ميل) صرف النظر عن حق الاستفادة من الأموال، وهناك جائزة تمنح كفائدة للإمساك عن الاستهلاك بناءً على كلتا النظريتين.

والحقيقة أن المال المتبقي على نحو وجوه، تحت تصرّف الفرد وما زاد عن الحاجة، والذي يمسى إيداعاً بعد تبلور الدخل، يمكن الاستفادة منه خلال أحد طرائق ثلاثة:

1 ـ الاكتناز، وهو مذموم من منظار الاقتصاد الإسلامي.

2 ـ الاستفادة من النقد للرسملة، وبعبارة ثانية، جمع النقد لتحويله إلى بضائع وخدمات، للدخول إلى السوق وشراء أموال للقيام بنشاطات اقتصادية تعتمد العقود الشرعية، لتكون الأسهم من الأرباح، جائزة الإمساك عن الاستهلاك، وهذا ما يمضيه الاقتصاد الإسلامي.

3 ـ تسخير الأموال الزائدة لتقديمها سلفاً (Loanable Fund)، وقد اعتبر الاقتصاديون الذين حاولوا توجيه الفائدة من خلال نظرية الإمساك عن الاستهلاك (Abstinece)، فائدة القرض جائزة للإمساك[1]. إنّ الإمساك وإن استحق الجائزة ولكن تكوّنها يتحدد في إطار قانوني. فانتقال المال عبر القرض، لا يستتبع جائزة إضافة إلى أصل رأس المال في النظام الحقوقي الإسلامي فلم يسمح هذا النظام بالجائزة إلّا من خلال عقود الاستثمار، كأنواع المشاركة. فللإمساك جائزة ولكن هذا التوجيه يأبى أن تكون بصورة فائدة قرض لا ربح مشاركة.

الفائدة والتفضيل الزمني للنقد

التفضيل الزمني، ترجيح زمان على آخر. فإذا فضّل العاجل على الآجل، سمّي (التفضيل الزمني الإيجابي) وعسكه (التفضيل الزمني

---

(1) يعتبر الإمساك عن الاستهلاك دفاعاً ضعيفاً لتوجيه الفائدة من منظار الماركسيين، انظر المصدر التالي تحت كلمة .(Abstinence)

The New PALGRAVE, *A New Dictionary of Economics*, Vol. 1 - 4 Edited by: John Etwell & others.

السلبي)، وأدلة وجود التفضيل الزمني الإيجابي إنما هي عوامل، مثل الخوف من الموت وعدم الاطمئنان بالنسبة إلى المستقبل.

إن وجود التفضيل الزمني الإيجابي، يؤدّي إلى أن يُرجّح الفرد حيازة المال في الحاضر على المستقبل، وهو يشمل كلا القسمين من المال ـ الحقيقي والإسمي ـ وكان هذا الاصطلاح قد استخدم أول مرة في النصوص الاقتصادية في الأموال الحقيقية ليسري إلى الإسمية منها بعد ذلك، ولذا يستعمل هذا الاصطلاح في الاستهلاك عادة. وقد استغلّ لتوجيه الفائدة في النصوص الاقتصادية المعاصرة، فقد استعمل في الوهلة الأولى في المدرسة الفكرية النمساوية في قبل بوهم باورك (BohmBawark)، والذي يدّعي بأن منشأ الفائدة يأتي من أننا نفرض بأن الدخل الفعلي يقابل الوعد بالدخل المستقبلي، من هنا وانطلاقاً من التفضيل الزمني يفضل البعض دفع شيء زائد ليتسلّموا دخلهم في الحال بدلاً من المستقبل. ويعرض باورك ثلاثة أدلة مستقلّة على أن الأفراد يعتقدون بوجود قيمة أكبر للدخل الفعلي بالنسبة إلى المستقبلي منه.

الأول: إن بعض الأفراد يقدّرون أنهم سيكونون أصحاب دخل في المستقبل، وتتحسّن أوضاعهم الحياتية بشكل أفضل، ولكنهم لا يعيشون المستوى المطلوب في العاجل، ولذا يرجّحون بضائع وخدمات الوقت الحاضر، ويتصوّرون أن بإمكانهم في هذا الوقت الاستفادة المناسبة من البضائع وتحقق حياة أفضل؛ إن مثل هؤلاء الأفراد يرغبون باستهلاك مقدار من دخول المستقبل إن أمكن وذلك من خلال الاستفادة من الديون، وهو ما يجعل الفائدة ذات دلالة بالنسبة إليهم.

إن أهم فرض لباورك يُبنى على أن دخل الأشخاص في المستقبل

أكثر ثباتاً من الحال، أو مساو له على الأقل، فإذا كان الدخل في المستقبل أقل من الحال (كما في صورة التقاعد)، فلن يكون لتحليله معنى.

الثاني: إن تقويم الدخل المستقبلي، يكشف عن أنه أقل مقداراً من الحال وذلك لأسباب مثل نقص الرؤى، وتحديد الإرادة وعدم الاطمئنان، وبعبارة أُخرى، إن هذه الأسباب تجعل الأشخاص يعتبرون مستقبل حياتهم أقل قيمة من الحال، وإن كان بعض الاقتصاديين وحتى (اقتصاديي المدرسة النمساوية) يشككون في هكذا نظرية، وفي المقابل هناك من يدافع عنها ويعتقد بصحتها في ظل ظروف خاصة، مثل مارشال (Marshall)، وفيشر (Fisher).

يقول مارشال: إنّ هذا الاستدلال مقبول بهذا الشرط فقط، وهو فرض أن الأفراد يرون المستقبل أقل قيمة من الحال، بينما يصدق هذا الفرض في ظروف محددة وبالنسبة إلى بعض الأفراد، وبتعبير آخر، هل تصور كون المستقبل أقل قيمة، ينشأ من سلوك عقلاني أم لا؟ إن مارشال يذهب إلى أنه سلوك عقلاني في بعض الحالات، ويميل فيشر إلى استدلال باورك في ظل هذا الوضع فقط، وهو أن الأفراد يقيّمون المستقبل على أساس تركيبة دخولهم طوال حياتهم، ولذا من الممكن أن يتحقق تأجيل الدخل في الحال أو خصم الدخول المستقبلية، وذلك بملاحظة تركيبة الدخل وبالاستفادة من عامل الفائدة.

الثالث: الأرجحية التقنية للحال بالنسبة للمستقبل، وهذه هي منفعة رأس المال، وقدرته العملية المحسوسة والتي تؤدّي في حد ذاتها إلى إيجاد عامل خصم للقيم المستقبلية بالنسبة إلى الحاضر. يقول باورك

بهذا الصدد: «إذا استعملت البضائع الحاضرة لإنتاج السلع الاستثمارية، فسوف ينتجون بضائع استهلاكية أكثر، بدلاً من الاستفادة من ذلك المقدار من البضائع الاستهلاكية في المستقبل، والسبب في حصول هذه النتيجة هو أن من أهم آثار عدم إنتاج البضاعة الاستثمارية، زيادة دور الإنتاج وهو بدوره يؤدي إلى تناقص الغلة، من هنا فإن قيمة المقدار المحدد للبضاعة في الحال أكثر من قيمتها في المستقبل دائماً»[1]. ومن الطرق الأُخرى التي طرحت معتمدة مفهوم التفضيل الزمني لتوجيه الفائدة ما جاء في (إيروينغ فيشر) فهو يرى أن مفهومي (الميل) و(الفرصة) بينهما تركيب وتلاق، ويحققان الأساس لوجود الفائدة، أما بالنسبة لمفهوم (الميل) فهو يعتقد بأن الأفراد يقومون بتوزيع واستهلاك دخولهم الحالية والمستقبلية وفقاً للظروف الآتية، ومدى الاطمئنان أو عدمه في ما يرتبط بهذه الظروف، بشكل متناسب، وبعبارة أُخرى، (الميل) يعني (عدم التأني) أو (التعجيل) في الاستهلاك.

والعامل الآخر الذي له تأثير في تصميم الفرد، هو أصل (الفرصة) أو نسبة الناتج إلى النفقة، وبعبارة ثانية نفقة تبديل الدخل الحالي إلى دخل مستقبلي. إن فيشر يسعى من خلال هذين المفهومين لإثبات أن سعر الفائدة يحصل في كل مجتمع نتيجة لتلاقي منحني (الميل) ومنحني

---

(1) لقد استخدم (كارل منجر) مؤسس المدرسة النمساوية ومبدع مفهوم (التفضيل الزمني) هذا المفهوم في خصوص نظرية القيمة، ولم يقم بتسريته إلى الفائدة. وعندما قام (باورك) أحد أتباعه باستعماله في نظرية الفائدة، حذف منجر هذا البحث من الطبعة الثانية لكتابة (**أسس الاقتصاد** *(Principes of Economice)*). لقد ألف باورك عام 1884 كتابه **رأس المال والفائدة**. فوضّح فيه نظرية التفضيل الزمني **دائرة المعارف بالجريو**، ج4، ذيل اصطلاح (التفضيل الزمني).

(الفرصة)، إن منحني الميل هو من قبيل منحني السواء للاستهلاك، يعتمد على الأعمدة البيانية، ويوضح تبادل الدخل الحالي بالمستقبلي، ولذا فهذا المنحني يظهر بصورة محدّبة، ويحكي منحني الفرصة في الأعمدة البيانية التبادل للإنتاج، أي يرسم كيفية تبديل الدخل الحالي في عمود، والدخل المستقبلي في عمود آخر.

فإذا كان انخفاض المنحني في نقطة تماس منحني الميل إلى الاستعمال، ليكون منحني الفرصة على تماس بها فهو يعبر عن سعر الفائدة من وجهة نظر فيشر، كما أن منحني هذا الخط من حيث القدر المطلق، إن كان أكثر من واحد فيدل على وجود تفضيل زمني إيجابي، وسعر فائدة إيجابية في المجتمع، وإذا كان منحني الخط مساوياً للواحد، لن تكون هناك فائدة في المجتمع، وسيتساوى الدخل الحالي والمستقبلي، وأما إذا كان الانحناء أقل من واحد فإن التفضيل الزمني سلبي والدخول الحاضرة أقل من المستقبل.

وقد اتضح مما ذكره باورك وفيشر، أن فلسفة وجود الفائدة بحث مستقل عن التفضيل الزمني.

■ هل للنقد تفضيل زمني من منظارنا؟

بما أن الإنسان موجود يطلب الأشياء المادية دائماً كما يشهد بذلك القرآن، ويحاول التمتع أكثر بالماديات، وأن الأموال الحقيقية والاسمية مظهر للحالة المادية، من هنا يرجّح الأفراد الحصول على أكبر مقدار من النقد (المال الاسمي) ويفضّلون كسب المال في الحال إذا كان من المقرر الوصول إليه. فللنقود تفضيل زمني إيجابي، وهذا العنوان يشمل جميع الأموال الاسمية والحقيقة من قبيل الدخل والاستهلاك . . .

وعليه فإن التفضيل الزمني لا يختص بالنقد، بل يبرز بوضوح في البضائع الحقيقية في السوق، حيث هناك فرق بين قيمة البضاعة نقداً أو نسيئة، حتى قيل في مقام الاستدلال (وللأجل قسط من الثمن)، وإن كان هذا الأمر لا يمكن تسريته للنقد؛ لأنه ليس بضاعة.

■ **هل يمكن كون قبول التفضيل الزمني للنقد أساساً لتوجيه الفائدة؟**[1]

على الرغم ممّا بذله الاقتصاديون من أتباع الاقتصاد الحر لجعل التفضيل الزمني أساساً لتوجيه الفائدة اقتصادياً، إلّا أنهم غفلوا عن الحاجة إلى إطار قانوني صحيح لترجيح النقد في الحاضر بالقياس إلى المستقبل.

إن بإمكان الفرد بذل جهود كبيرة والعمل والتكسب، بما يوفّر دخل سنواته المقبلة في مدة قصيرة، وذلك من خلال الخوض. في عدة أعمال، ولكن عندما ينتقل ماله إلى شخص آخر من خلال القرض، فليس من حقه من ناحية قانونية المطالبة بالزائد، لانقطاع علاقة المالكية، مضافاً إلى أن بيع النقد نسيئة باعتباره مالاً اسمياً مثلياً، له حكم القرض، من هنا فإن دراسة وتحليل التفضيل الزمني في إطار قانوني تكشف عن عدم إمكان توجيه الفائدة، وبعبارة أُخرى، إن التفضيل الزمني بصور مُختلفة يثبت أن للنقد رجحاناً على النسيئة، ولكن هذا لا يعني أن تداول النقود نقداً لا بد أن يتم بصورة مشاركة أو قرض ربوي ولحقيقة أن النظام القانوني في المجتمع يأخذ على عاتقه تحديد هذا الأمر.

الفائدة باعتبارها معدل سعر الربح

إن إحدى التوجيهات الاقتصادية للفائدة، هي أن الفائدة، تمثّل

---

(1) المقصود من الفائدة، أخذ زيادة في الإطار القانوني للقرض.

معدل سعر الربح في النشاطات الاقتصادية المختلفة. وبما أننا في التقديرات الاقتصادية والنشاطات الاستثمارية نحتاج إلى سعر يكون دليلاً للمستثمر يحدد عوائد النشاطات الاقتصادية، فإننا نضع حداً متوسطاً من سعر الربح في النشاطات الاقتصادية المختلفة ونسميه الفائدة.

وقبل التعرض للإجابة عن التوجيه المذكور، ينبغي المرور على النصوص الاقتصادية المرتبطة بهذا الموضوع. إن العلاقة بين سعر الفائدة وسعر الربح من أهم مواضيع الاقتصاد السياسي والتي ما زالت محل مناقشة وبحث الاقتصاديين، وهي من الأبحاث المهمة حتى الآن، إذ لم يتم تقديم نظرية مناسبة عن الربح إلى هذا الوقت. والنظرية الفضلى لبيان العلاقة هي ما كانت مطروحة منذ زمن (آدم اسميث)، والتي تؤكد أن سعر الفائدة إنما يحدد بشكل مستقل ومع العوامل النقدية. ويدع (ريكاردو) هذه النظرية التي تؤكد أن أسعار الربح تعيّن سعر الفائدة دون أن يدافع عنها وإن أخذ بالتشكيك في استقلال أسعار الربح وسعر الفائدة لاحقاً، إثر دراسة الأسواق النقدية ومؤشر سعر الفائدة الطبيعية في هذه الأسواق، وبالعلاقة بين سعر الفائدة النقدية وسعر الفائدة الحقيقية، ليأتي (توك) (Tooke) و(جون استوارت ميل)، فيعتقد بأن سعر الفائدة يمكن تعيينه بصورة مؤقتة ودائمة من خلال عوامل مستقلة عن أسعار الربح.

لقد أدّت هذه الأبحاث في المدرسة الكلاسيكية بشكل تدريجي إلى بلورة هذه النظرية، وهي أن سعر الفائدة وسعر الربح يعمل كل واحد منهما مستقلاً عن الآخر. ويذهب (كارل ماركس) إلى استقلال تعيين سعر الفائدة عن سعر الربح، وأن تحديد ذلك يتم على أساس عناصر تاريخية، فماركس لا يعتقد بوجود ارتباط بين سعر الفائدة وسعر الربح

كتوك وميل[1]. وقد استعمل الاصطلاحان بمعنى واحد منذ ظهور أصحاب المدرسة الحدّية، فادعى فولارتون (Fullartion) و(جيمس ولسون) ترادف سعر الفائدة وسعر الربح وذلك لتحققهما في آن واحد. ويعتبر كتاب **رسالة حول النقد** لجون مينارد كينز والذي ألّفه عام (1930) خير من تعرّض إلى بعض جوانب نظرية المدرسة الحديثة في مسألة العلاقة بين أسعار الفائدة والربح. ففي هذا الكتاب تم التفكيك بين القطاعات النقدية والحقيقية للاقتصاد، ولكن بعد عامين أي في عام (1932) أنكر كينز في كتابه **النظرية العامة في العمالة والفائدة والنقد**، صحة التفكيك بين القطاعين الحقيقي والنقدي للاقتصاد، وعلى أساس نظرية كينز الجديدة ارتبط سعر الربح بسعر الفائدة، وذلك لاعتقاده بنظرية (إنتاج النقد)[2]. وفقاً للنظرية المذكورة فإن العوامل النقدية يمكنها أن تحدّد أسعار الربح مباشرة.

ويتبين مما سلف، أن الاقتصاديين بين معتقد باستقلال سعر الفائدة عن سعر الربح، وبين قائل بأن أسعار الفائدة عامل لتحديد سعر الربح وليس العكس. وأما القول بترادف أسعار الفائدة والربح فليس هناك ما يدل عليه بشكل مقبول ليتم التعرّض له خصوصاً في الكتب الاقتصادية. إن أهم عنصر للتمييز بين سعر الربح وسعر الفائدة هو عدم الضمان بالقول إنّ الفائدة عائد مضمون والربح عائد غير مضمون، وفيه شيء من الإبهام، فلا معنى لترادف هذين الاصطلاحين ولا سيما عندما نعلم أن الربح يرتبط برأس المال، وينشأ عن الاستثمار خلافاً للفائدة التي تتعلق

---

(1) Palgrave, Vol.2 P.877.

(2) Monetary Theory of Production.

بالنقد وتنشأ عن القرض الربوي، ولقد كان عدم التفكيك بين الفائدة والربح من قبل بعض الاقتصاديين أحد العوامل الأسياسية لإبهام نظرية الربح وعدم القدرة على تبديد حالة عدم الوضوح إلى وقتنا الحاضر.

إن الخلط بين مفهومي الربح والفائدة أدّى إلى اعتبار نظرية الإمساك عن الاستهلاك، نظرية الربح والفائدة، بينما قلنا في المباحث السابقة إن نظرية الإمساك عن الاستهلاك يمكن أن تكون مقبولة لتوجيه الربح، ولكنها ليست كافية لتوجيه الفائدة أو إمكان تحقق الربح بشكل فائدة، أو في عائد رأس المال بصورة مشاركة، فتعيين الفائدة باعتبارها ربحاً يحتاج إلى إطار قانوني خاص يجعل من الفائدة حقاً مقبولاً.

فإذا قيل لا بد من تحديد استثمار متوسط من أسعار الربح من أجل إيجاد مؤشر للمستثمر، ومعرفة مستوى العوائد فنحن لسنا نخالف هذا الكلام، شريطة أن لا يكون متوسط أسعار الربح معياراً لتحديد فائدة القرض، وإنما يُقبل في الاقتصاد الإسلامي بمقدار ما هو مؤشر للاستثمارات وحاك عن مستواها، ولكن إذا أخذ متوسط أسعار الربح باعتباره فائدة للقرض فسوف لا يخلو من إشكال من ناحية منطقية هذا بالإضافة إلى عدم إمكان دخوله ضمن إطارنا القانوني.

منشأ ظهور (الحق) من وجهة نظر فلسفة القانون في الغرب والإسلام

يعتبر تعريف الحق ومنشأ ظهوره، من أهم مباحث فلسفة القانون. فقد تناوله سقراط وأفلاطون وأرسطو[1]، وكان موضع دراسة الحقوقيين

---

(1) ارسطو، **سياست**: ترجمة إلى الفارسية حميد عنايت؛ **مجموعة آثار أفلاطون**، ترجمه إلى الفارسية رضا كاوياني ومحمد حسين لطفي، نشر ابن سينا 1349هـ شمسي، المقدمة.

وفلاسفة القانون منذ أمد بعيد وإلى يومنا الحاضر. وعلى الرغم من اختلاف هؤلاء في بيان حقيقة العدالة وماهيتها ومعيارها ـ والذي هو الحق ـ لكنهم أجمعوا على قبول العدالة بوجه عام، وربما عبّروا عنها بـ (الدين الاجتماعي)[1]. ولم يستطع التخلف عن ذلك حتى أصحاب المدرسة الوضعية الذين كانوا يؤكدون دائماً على تجريد القانون عن القيم ويدرسونه كعلم مجرد، فقد تطرّقوا للعدالة كأصل لا يمكن غض الطرف عنه، وينبغي رعايته؛ وذلك لأنهم فسّروا العدالة بالصلح الاجتماعي والطريقة التي يمكن أن ترسم تعاون الأفراد فيما بينهم. فاللازم التأكيد على ما يؤدي إلى رضا الأشخاص سواء كان أكثر من حقهم أم أقل[2].

وبعبارة أُخرى، إنهم يعتقدون بأن دافع مطالبة الناس بالعدالة إنما هو رفع الحرمان، فإذا لم يمكن لذلك المقدار الذي يعدّ حقاً لهم أن يلبّي حاجاتهم تجدهم يطالبون بأكثر منه، وإذا وصلوا إلى مطلوبهم، فلا يهمهم بأن حقهم كان أكثر أو أقل. إذاً لا بدّ من أخذ الحقائق الاجتماعية بعين نظر الاعتبار، ووضع القانون على أساس الأوضاع والظروف لتتحقق في ظله النظم والانسجام المطلوب للوصول إلى التعاون الاجتماعي. فما لم يلاحظ المقنن القيم الاجتماعية، فسوف ينتهي ذلك إلى الاستغلال والمحورية والديكتاتورية.

إن المدرسة الوضعية وإن كانت تعتقد بأن القيم المدّعاة من قبل أتباع القانون الطبيعي لا يمكن إثباتها علمياً وتجريبياً، وليس من الممكن تقديم معيار محدد ومقبول لدى الجميع للعدالة و(الحق) والقيم

---

(1) الدكتور كاتوزيان، فلسفة حقوق، ص134.

(2) جورج غورويج، درآمدي بر جامعة شناسي حقوقي، ترجمه إلى الفارسية حسن حبيبي، ص21.

الأُخرى؛ بيد أنه لا حيلة من الناحية العملية سوى قبول العدالة كأساس عام لرسم الاتجاه للمقنن، وفي الأخير حصول تعادل نسبي في تحديد سهم الفرد، بحيث يمكن للجميع بلوغ أهدافهم الاجتماعية[1].

إن هذه الحركة التي حملت اسم (تجديد حياة القانون الطبيعي)، موضع قبول أكثر الحقوقيين (من الوضعيين وغيرهم) في الوقت الحاضر، ولذا يعتقدون بأن على المقنن ضمن ملاحظته الظروف والأوضاع الاقتصادية، السير في عمله نحو التعادل النسبي للدخول، وإمكان توفير حاجات الجميع؛ ليدفع بالأفراد نحو الحضور الفاعل في الميدان مما يحول دون بروز الاستغلال والديكتاتورية. والقانون المثالي هو ذلك القانون الذي يهتم بالقبول العام إضافة إلى حقائق الحياة الاجتماعية. وعلى هذا الأساس، فإن أصل حاكمية الإرادة والتي كان يراها أتباع القانون الطبيعي بصورة فردية منذ أمد بعيد ـ ويؤكدون أن بإمكان الأفراد أن يصمموا بالنسبة لأنفسهم، وأن مهمة الدولة تقتصر على الإشراف لتطبيق الاتفاقيات القائمة بين الأفراد ـ تطرح اليوم باعتبارها تمثل إرادة جماعية. من هنا، فإن الطريقة التي تحظى بالقبول العام لا يمكن تغييرها وفقاً للفلسفة النظرية للدول أو أي موقع آخر[2]. فإذا ما صوّتت الجماهير على قانون، فعلى السلطة التنفيذية تطبيقه دون أخذ أو رد، إلاّ إذا أحسّ الناس بضرورة التعديل، وذلك لوجود تحوّلات حاكمة على الحياة الاجتماعية.

---

(1) هاني كلسن، **نظرية عمومي حقوق ودولت**، ترجمه إلى الفارسية حسين تمدن (النسخة الخطية لمعهد بحوث الحوزة والجامعة)، ص9.

(2) بل روبيه، **تئوري عمومي حقوقي**، ترجمه إلى الفارسية علي نوري (النسخة الخطية لمعهد بحوث الحوزة والجامعة)، ص35.

وعليه، فليس هناك معنى للحق والعدالة سوى إرادة الناس، فكل ما يرغبون به يعد حقاً ولا بد من القيام به. وقد ارتضوا القرض الربوي في علاقاتهم المالية، ولذا فإن دفع الفائدة بالمقدار المعقول، أمر عادل وصحيح، وليس بإمكان الأحكام الدينية منع هذا الميل العام، والذي يمثل قانونية فائدة النقد وكونها حقاً، ولا سيما أن الوضعيين يجعلون قيمة القانون، وحتى المعرفة مرتبطة بمقدار ما يعودان بالفائدة العملية للناس. وبعبارة أُخرى، لا بد أن يكون القانون في خدمة الأفراد وليس العكس، فإذا خالف القانون مصلحتهم فليس من الضروري تنفيذه. وما نحن فيه من هذا القبيل. وقد أطلق (كلسن) الحقوقي النمساوي. على هذه النزعة ـ التي لا تنفك عن القانون المعاصر، وتخلي القانون من القيم ـ اسم (مدرسة القانون المجرّد)[1].

والنتيجة أن إرادة وطلب أفراد المجتمع يعدّان الميزان للحق باعتباره معياراً للعدالة وفقاً للرؤية القانونية الغربية، فإذا صبّ العقد في مصلحتهم اتفقوا على قبوله، وكان على المقنن جعل هذه الرغبة أساساً للقانون ليصوغها بشكل يلزم أتباعه. ففي الحقيقة، إن على المقنن إثر توافق الإرادة الحرّة لطرفي العقد، قبول حصول سلطة لأحدهما على الآخر، وبذلك يكون لها الحق في نقل المال وانتقاله أو المطالبة بالقيام بعمل ما، وهذه السلطة لا يمكن توجيهها إلّا من خلال حاكمية الإرادة؛ لأن كل واحد منهما أراد أن يتعهّد أمام الآخر. ونتيجة احترام هذه الإرادة تعمل القوانين على إيجاد أرضية لنفوذ الاتفاقيات والعقود. ويتضح مما ذكر، أن منشأ الاختلاف بين الإسلام والأسس القانونية الغربية هو أن

(1) **النظرية العامة للقانون والدولة**، ص19.

الإسلام يعتبر عقد (القرض) تمليكاً على نحو الضمان، خلافاً لما عليه الغرب حيث لا يرتضي هذا التعريف للعلاقة الحقوقية القانونية. فالتفاوت بين المدرستين ينطلق من نوع النظرة لفلسفة القانون، فالغرب يؤكد الرغبة البشرية، فهي التي تحدد الحق عنده، وقد تعلقت في أن يكون المستلف ضامناً لتسديد الفائدة بالمستوى المعقول، بالإضافة إلى ضمان رأس المال؛ إلّا أنّ حقيقة الحياة الاجتماعية للإنسان تقتضي أخذ الملاحظات التالية في منشأ ظهور الحق وتعيينه:

1 ـ لا بد من التعادل في الحق، بمعنى عدم جعل فرد أو طبقة خاصة تعيش الضيق أو تعاني من الويلات أو تمنح مزايا غير متعارفة. فكلما حددت القوانين الفرد في مقابل المجتمع واعتبرته مكلفاً مسؤولاً، فمن اللازم ترتّب حقوق له على عاتق المجتمع أو الأفراد الآخرين بما يناسب ما تفرض عليه من حقوق.

2 ـ إن الحق يقرر من أجل تنظيم العلاقات الاجتماعية، وتحقيق مصالح ومنافع جميع أبناء المجتمع؛ ليكون الترابط الاجتماعي رصيناً في ظل ذلك أكثر فأكثر، فتسود السعادة، ويعم الخير. من هنا، ينبغي في كل حق أن يتسم بنوعين من الشمول والعمومية:

أ ـ من حيث التوجّه إلى جميع الأفراد والطبقات والجماعات، وتحقيق مصلحتهم بأمرهم.

ب ـ من حيث البعد الاجتماعي، وهو أن تنسجم كل مصلحة مع المصالح الأُخرى، فلا يؤدّي الاهتمام ببعضها إلى تجاهل أو تضعيف أُخرى، ومن البديهي أن تشخيص الحق لتأمين جميع مصالح الإنسان في الأبعاد الحياتية المختلفة وتحديد الأهم والأصح عند التعارض بحاجة إلى الإحاطة العلمية بجوانب حياة البشر، وهو ما لا يتسنّى للإنسان العادي.

3 ـ إن أهم ميزة لتعيين الحق هي انسجامه مع التكامل المعنوي والهدف النهائي لخلق الإنسان؛ وذلك لأن له أبعاداً وجودية متنوّعة، وهي وإن أمكن تفكيكها من الناحية النظرية إلى حدّ ما (كالبعد الجسماني، والروحي والفردي والاجتماعي والعاطفي والعقلاني . . .)، ولكنها لا تقبل التفكيك في الواقع الخارجي أبداً. فالإنسان في الخارج له وحدة، وهناك ارتباط وثيق وانسجام بين هذه الأبعاد، بحيث لا تتأتى دراسة بُعد دون آخر من الناحية العملية، فالمطلوب أخذ ترابط الأبعاد، والتأثير والتأثر المتقابل بينها في تعيين الحق بنظر الاعتبار، ليمكن توفير أكثر المصالح ـ مهما أمكن ـ في ظل ذلك. والمقنن لا يتسنّى له ملاحظة انسجام كافة الأبعاد، إلّا إذا كانت هذه الأبعاد والهدف النهائي لخلقته وارتباطها بالهدف، معلومة له بشكل دقيق، هذا أولاً، واستطاع التخلّص من الغفلة، والنسيان، وتأتي الدوافع الفردية والجماعية، وغيرها عليه ثانياً، وهو ما لا يتحقق له، ولا سيما أنه لا يمتلك سوى المعرفة النسبية والمحدودة للعالم ولأبناء جنسه، وليس له القدرة على التحرر من تأثيرات الدوافع المختلفة. من هنا، لا يمكنه تحديد الخصائص المذكورة بدقة لتعيين الحق ووضع القانون، ومنه يعلم أن هذا الحق من شؤون الخالق العالم المطلق والمحيط بجميع الحاجات والأبعاد الوجودية للإنسان، والحكيم الذي لا يخضع لتأثير مؤثر عليه، فهو الذي يحدد الحق ويرسم معيار العدالة. قال تعالى: ﴿إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ﴾، وقال عزّ اسمه: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّـٰلِمُونَ﴾[1].

(1) سورة المائدة: الآية 45.

فأساس الاختلاف بين الإسلام والغرب في القرض الربوي، يرجع إلى عدم اعتبار إرادة الأشخاص منشأ لتعيين (الحق) في الإسلام. فليس لرغبة الأفراد دخل في مشروعية تقاضي الفوائد على القرض أو كون الفائدة حقاً وإنما المنشأ لتعيين (الحق) إنما هو الإرادة التشريعية لله سبحانه وتعالى، والتي تعدّ الدخل الحاصل عن طريق المضاربة والبيع والإجارة حقاً، فإذا تحقق من خلال ربا القرض، فهو ظلم وليس بحق، وهو ما يدركه العقل عند الالتفات إلى المفاهيم الموضوعية للربا. وعلى هذا الأساس، ينبغي بيان هذه المفاهيم، لتوفّر الأرضية المناسبة للقيام بالتحليل المنطقي (لعدم أحقية الفائدة).

بيان المفاهيم الموضوعية للربا

مفهوم المال

إن كل شيء تكون له فائدة ومنفعة ويلبّي حاجة من حاجات الإنسان المختلفة أولاً، ويتّصف بالندرة النسبية ثانياً، تتعلق به الرغبة والمطلوبية والعرض والطلب. وبالنتيجة له مالية وقيمة تبادلية، والنقد في ظل اعتبار الدولة والقبول العام بغية القيام بوظائفه الثلاث: «وسيلة مبادلة، ومقياس القيمة، ومستودع القيمة» له فائدة ويتمتع بخاصية الندرة النسبية، من هنا فله مالية.

المثلي والقيمي

إن خصائص البضاعة لها تأثير في قيمتها الاستعمالية والتبادلية، فلون القدح وجنسه ونوعه ـ مثلاً ـ تؤثر بلا شك، فإذا كانت السلعة التي لها هذا النوع من الصفات لها مصاديق ونماذج كثيرة سمّيت مثلية، وإذا

لم يكن لها ما يشاركها في الأوصاف كانت قيمية. ومن المتعارف عليه أن تكون بضاعة مصنع ما تشترك في الخصائص المذكورة، ولذا فهي مثلية. والنقد مثلي؛ وذلك لأن خصائصه التي تكوّن ماليته موجودة في مصاديق ونماذج كثيرة. ومن الطبيعي أن شكل أو حجم العملة من قطعة دينار لا يؤثر في ماليّتها، بل إن ماليّتها في كونها نقداً وقيامها بوظائفها، من هنا تشترك القطعتان من العملة الواحدة في القيمة وإن كان هناك اختلاف في لونها وحجمها.

المال العيني والذمي (الكلي)

الذِّمَّة أمر اعتباري، يعتبرها الناس في علاقاتهم الاجتماعية لتحقيق ما يرومون، من قبيل تسهيل المبادلات وغيرها، وفي ظل هذا الوضع المناسب يمكن ملاحظة المال في إطاره (الكلي) لتتعلّق به المبادلة. وقد اعتبر أفراد المجتمع لكل فرد ذمة يمكن أن يتعهّد صاحبها بدفع مال ليس له وجود عيني في الحال إلى الطرف الآخر. إن هذه الأموال ليس لها وجود عيني، فهي في ذمة الفرد فقط ولذا لا يمكن أن تكون مولّدة، هذا من جهة، ومن جهة أُخرى يأخذ صاحب الذمَّة تسديدها على عاتقه، فهذه الأموال مضمونة وليست عرضة للضياع أو السقوط. إن النقود الإسمية في صورة كونها نقداً، مال عيني في ملكية المالك ويمكن استثمارها، وأما الديون من النقود فهي نقود (كلية) يسجّلها المصرف في حساب الدائنين ويضمنها لهم، ويأخذ على عاتقه تسديدها، ولا تقبل الزوال، ولها وجود ذمّي و(كلي).

القرض والبيع

يشترك القرض والبيع في جهتين، ولعل هذا الاشتراك كان هو

السبب في حصول تصور لدى البعض في العهد الإسلامي الأول، بعدم وجود فرق بينهما[1] وهاتان الجهتان هما:

أ ـ إن كلا العقدين يفيد التمليك، ففي القرض يجعل المقرض المال في ملك المقترض، وهكذا البيع، فإن البائع يملّك المشتري المال.

ب ـ إن عنصر التمليك في كلا العقدين يتضمن تعهّد التسديد، فالمقرض لا يهب ماله للمقترض، وهكذا البائع لا يدفعه مجاناً للمشتري.

ولكن هناك فرق أساسي بين هذين العقدين يكمن في عدم كون القرض مبادلة بين مالين مختلفين، خلافاً للبيع؛ وذلك لأن القرض تمليك على نحو الضمان، والمقرض قد حوّل ماله العيني والنقدي إلى (كلي) وفي الذمّة، فالمقترض قد تعهد بتسديد ما في ذمّته بعد مدة، وهو يكشف عن أن القرض ليس مبادلة أو طلب ربح، وأما في البيع فهناك مبادلة مال بمال ورغبة لدى كل واحد من طرفي المعاملة في أن يحصل على أكثر مما دفع. من هنا يجب على المتعاملين أن يكونا على علم بمقدار المالين المتبادلين وأوصافهما. وعند اختلال المبادلة بين العوضين فمن حق المغبون فسخ العقد، ومن الضروري أيضاً ذكر العوض في المعاملة، بينما لا نحتاج إلى كل هذه الأمور في عقد القرض.

إن في البيع تمليكين، والعلقة القائمة بينهما، إنما هي إرادة

---

(1) ﴿قَالُوٓاْ إِنَّمَا ٱلۡبَيۡعُ مِثۡلُ ٱلرِّبَوٰاْۗ وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلۡبَيۡعَ﴾ [البقرة: 275].

الطرفين، ومفهوم المبادلة متحقق في المقام؛ ولكن لا وجود لهذه العلقة في القرض لأنه تمليك لمال ليكون المقترض مديناً بمثله، وعليه تسديده[1].

تحريم الربا

ذكرت الأبحاث الفقهية تحديدات للعقود والقرض الربوي للحؤول دون استغلالها أو اعتماد حيل قانونية، نشير إلى بعضها:

تحريم ربا المعاملة

يتحقق ربا المعاملة في صورة اتحاد البضاعة وقيمتها في الجنس أولاً، وكونهما من المكيل أو الموزون كالحنطة والشعير والرز وغيرها ثانياً، فلو باع مئة كيلو غراماً من الحنطة بمئة وعشرين كيلو غراماً منها ـ نقداً كان البيع أم نسيئة ـ فهو ممنوع ويطلق عليه (الربا المعاملي).

والنقطة الجديرة بالبحث هي أنه لو لم يكن هناك منع بالنسبة إلى الربا المعاملي لما كان هناك معنى لمنع ربا القرض في بعض الموارد؛ وذلك لوجود بضاعة ثابتة القيمة بين السلع الموزونة والمكيلة في كل وقت، فمن يسعى للحصول على دخل من خلال القرض الربوي، تجده يقوم بمبادلة نقوده بهذه البضائع، ثم يبيعها بثمن أعلى مما اشتراها، ولكن بصورة نسيئة فيصل إلى ما يبغيه من خلال هذا الطريق؛ وهذا الكلام لا يرد بالنسبة إلى المعدود؛ وذلك لعدم وجود مشابه له غالباً، فلا يباع نسيئة، ولا يمكن العثور على مثله مما تكون قيمته أزيد، من هنا

---

(1) انظر: المكاسب، ص80.

يمكن أن يقال: إن إحدى الحكم في تحريم ربا المعاملة هي عدم تبدله عبر طريق مختصر وسهل إلى ربا القرض[1].

شروط بيع الذهب والفضة

ذكر الفقهاء شرطين لبيع الذهب والفضة:

1 ـ لا بد من التساوي من حيث المقدار في بيع الذهب بالذهب، والفضة بمثلها وإن اختلف عيارهما، فلا يمكن بيع مثقال من الذهب بمثقال وغرامين من الذهب؛ لعدم تحقق شرط المساواة، سواء كان الذهب والفضة مسكوكين أم لا، كما إذا تم مبادلتهما باعتبارهما بضاعة.

2 ـ أن يتحقق التبادل بصورة نقد لا نسيئة فلا بأس بدفع مقدار أكبر من الفضة في مقابل ذهب أقل، شريطة حصول التسليم والتسلّم في نفس الوقت.

ومن خلال التدقيق في الشرطين نصل إلى هذه النتيجة، وهي أن الشرط الأول يمنع من ربا المعاملة ويحول الثاني دون ربا القرض؛ وذلك لأنه لو لم تكن المبادلة في الذهب والفضة نقداً، لأمكن بيع المسكوك من الذهب بالمسكوك من الفضة نسيئة، والحصول على فضة أكثر من القيمة الفعلية للذهب في إطار بيع الذهب والفضة بصورة مؤجلة.

من هنا ينبغي التساوي في مبادلة الذهب أو الفضة بالمثل من حيث

(1) المطهري مرتضى: **ربا بانك بيمه**، ص7.

المقدار، وعلى أساس هذا الشرط لن يتم الوقوع في ربا المعاملة، فإذا أبدل الذهب بالفضة يجب أن يكون ذلك نقداً؛ لأنه لو كان من البيع والشراء المؤجّل لأدّى إلى ربا القرض[1].

بيع البضاعة نقداً المشروط بالشراء نسيئة

ربما اعتمد البائع والمشتري طريقة للفرار من الربا، وذلك بأن تباع البضاعة نقداً أولاً ثم تباع نسيئة، على أن يكون البيع الأول مشروطاً بالبيع الثاني، كما لو باع شخص سيارة إلى الآخر نقداً واشترط عليه في نفس العقد شراءها منه نسيئة بأكثر من قيمتها نقداً. والنتيجة أن هذين البيعين والشراءين عندما يكونان مرتبطين من خلال الشرط، فسيجعل مشتري السيارة يدفع الثمن نقداً ليطالب بعد فترة بأكثر من ذلك المال.

إن هذا النوع من البيع والشراء والذي ينتهي إلى الربا ممنوع عند الفقهاء، وفي الحقيقة إن هذا المنع يعدّ حريماً للربا، وقد سعى الشارع من خلال ذلك الحيلولة دون الوقوع في الربا.

تحليل عام حول الطبيعة القانونية للقرض

إن هناك بعض القضايا يدركها الإنسان بعقله وفكره، فمثلاً، يدرك بشكل منطقي وطبيعي أن من يملك رأس المال فله أرباحه ومنافعه، وهكذا يتحمّل خسارته. فإذا أقرض ماله لشخص ـ كما بيّن في تعريف القرض ـ فسوف يملكه المقترض، وله أرباحه التي تحصل في ملكه ولا علاقة للمقرض بها. وإذا تلف فهو من مال المقترض وعليه تدارك

---

(1) الصدر، السيد محمد باقر: **البنك اللاربوي، في الإسلام**، ص147.

الخسارة وليس على المقرض شيء؛ لأن التالف مال المقترض. وأما مال المقرض فهو رأس المال الموجود في (الذمَّة) والذي يثبت ضمانه ولا يقبل الزوال، وبعبارة أُخرى، إن رأس المال الذي يدخل النشاطات الاقتصادية، من الممكن أن يعود بالربح، وقد يؤول إلى الخسارة، وعندما يتم إقراضه يملكه المقترض، وتترتب عليه جميع آثار ونتائج الملكية أيضاً، فكما أن الخسارة تتوجه على المقترض في القرض ـ في صورة التلف ـ فكذلك الربح له. وليس من المنطقي بالنسبة للمقرض أن يطالب بالزيادة في صورة وجود ربح في المال الذي أقرضه، ويدّعي عدم التزامه بشيء في صورة الخسارة.

فطبيعة القرض القانونية تقتضي منطقياً أن يكون القرض على نحو (القرض الحسن) دائماً، كما أن طبيعة المشاركة المنطقية تتطلّب عدم الفصل بين الربح ورأس المال.

تضخّم قيمة النقد، تحليل تأريخيّ(*)

أحمد علي يوسفي

إنّ كلّ ظاهرة ـ تشكّل موضوعاً أو متعلّقاً لحكم شرعيّ، ولم تكن لها سابقة في صدر الإسلام ـ تندرج في ضمن المسائل المستحدثة[1]، ولا بد من البحث عن حكمها في القواعد والأصول العامّة في الفقه، أو مراجعة أحكام العقل دون الأدلة الخاصّة، ولهذا هي تختلف عن المسائل التي وقعت في عصر المعصومين ووردت آية أو رواية ما لبيان حكمها، فإنّ حكم تلك المسألة حينئذٍ كما يتمّ استنباطه بالرجوع إلى ما تقدّم يمكن أيضاً بالرجوع إلى تلك الآية أو الرواية المبينة لحكمها. ولو فرضت واقعة في صدر الإسلام، وكانت محلاّ للابتلاء في حياة الناس الفرديّة أو الاجتماعية، ولكن لم يُسأل المعصومون (ع) عنها.

يعتقد بعض الباحثين أنّ وجود حالات تضخّم، أو هبوط في قيمة النقد في عصر التشريع، أو عدم وجود مثل هذه الحالات، هي من

(*) ترجمة: علي عبّاس الموسويّ

(1) انظر: ، أحد علي اليوسفي، ماهيّت پول، ص179 ـ 181.

المسائل التي تشكّل أساساً لتحديد حكم المسألة (ضمان انخفاض قيمة النقد).

فقد ذهب بعضهم إلى أن عدم حصول أيّ تغيير في المستوى العامّ للأسعار ول تغييراً نسبيّاً دليلاً لإثبات أنّ الحكم بضمان انخفاض قيمة النقد لم يصدر عن المعصوم (ع)؛ لأنّ أيّ نوع من أنواع التضخّم الشديد لم يتّفق وقوعه، وإلّا لحكم المعصوم (ع) بضمان انخفاض قيمة النقدّ، لتوفّر الأسباب الموجبة لذلك[1].

في حين ذهب بعض ـ وعبر قيامه بإثبات وجود تضخّم وهبوط في قيمة النقد في عصر التشريع ـ إلى إثبات عدم ضمان انخفاض قيمة النقد من عدم حكم المعصومين (ع) بلزوم ضمان انخفاض قيمة النقد[2].

إنّ ما يجعل البحث في مسألة (وجود تبدّل في المستوى العامّ أو النسبي للأسعار) أمراً ضرورياً وجاداً هو ملاحظة النتائج المترتّبة على هذا البحث، ونقاط الضعف والإخفاق الموجودة فيما قُدّم من نظريّات وآراء تتعلّق به.

سنبحث في هذه المقالة عن تبدّل الأسعار في عصر التشريع، وبعد ذلك لنا ارتباط ذلك بالحكم الفقهيّ في مسألة ضمان انخفاض قيمة النقد. وفي أثناء البحث تجيب عن التساؤلات الآتية:

---

(1) ميثم موسائي، تبيين مفهوم وموضوع ربا، ص60 ـ 68؛ وأحمد عابديني، ربا، تورّم وضمان، مجلّة فقه، العددان 11، 12 ربيع وصيف 1376 هجري شمسي، ص133 ـ 136.

(2) السيّد كاظم الحائريّ، حوار مع: مجلّة نامه مفيد، السنة الرابعة، العدد 13، ص27، 28.

1 ـ هل عانت الأسعار في عصر صدر الإسلام تقلّباً وتذبذباً ملموساً؟

2 ـ هل وقع في صدر الإسلام نوع من أنواع التضخّم (ارتفاع في المستوى العامّ للأسعار)؟

3 ـ هل كان التضخّم الواقع في صدر الإسلام من النوع الطويل الأمد، أو القصير الأمد؟

4 ـ ما هو ميزان شدّة وضعف تقلّب الأسعار؟

5 ـ ما هي ردّة فعل العرف أمام ارتفاع الأسعار فيما يرجع إلى أداء الديون، وضمان انخفاض قيمة النقد و. . . إلى غير ذلك؟

وقد سعى بعض الباحثين إلى إثبات وجود تضخّم نقدّي في صدر الإسلام من خلال التمسّك بتبدّل العلاقة في السعر والقيمة بين الدرهم والدينار، ورتّب على ذلك العديد من النتائج الفقهيّة والاقتصاديّة[1].

ولا بدّ لنا للوصول إلى الموقف الصحيح من هذا الأمر من الإجابة من الأسئلة الآتية:

1 ـ هل حصل تغيير في سعر المبادلة بين الدرهم والدينار؟

2 ـ هل كان هذا التغيير في فترات طويلة، أو كان في فترات قصيرة؟

3 ـ ما هو منشأ هذه التغيرات؟

4 ـ هل تشكّل هذه التغييرات دليلاً على وجود حالات التضخّم؟

---

(1) السيّد عبّاس موسويان، بهره بانكي همان رباست، مجلّة نقد، ونظر، السنة الرابعة، العدد 13، 14، ص440؛ 445، السيّد كاظم الحائريّ، المصدر السابق.

وقام بعض الباحثين بالتوصّل إلى استفادة نتائج فقهيّة أخرى من خلال ملاحظة مسألة تبدّل الأسعار في عصر التشريع، ولكنّنا لسنا بصدد معالجة ذلك هنا[1].

إنّ تقديم إجابات عن الأسئلة المتقدّمة، والحكم بوجود تضخّم نقديّ، وضمان انخفاض قيمة النقد، أو الحكم بعد وجود ذلك، يتوقّف لا محالة على معرفة الوضع التجاريّ، والنظام الماليّ في صدر الإسلام. وعلى هذا الأساس سنبحث في البداية عن وضع النقد، وبعد ذلك نبحث عن تحديد موضوعين.

أنواع التضخّم

1 ـ التضخّم الخفيف: وهذا النوع يقال له غالباً: التضخّم الهادئ أو (المتسلّل)، وهو عبارة عن الارتفاع المتناسب في الأسعار.

2 ـ التضخّم الشديد: وهذا ما يسمّى التضخّم السريع أو الحادّ: وهو الارتفاع الحادّ والسريع في الأسعار.

3 ـ التضخّم الشديد جدّاً: وهذا النوع يسمّى التضخّم الفالت، أو ما فوق التضخّم، أو قمّة التضخّم وهو أشدّ حالات التضخّم[2].

نعم، لا اتّفاق بين أهل الرأي في علم الاقتصاد على الحدود الفاصلة بين هذه الأنواع من التضخّم، فقد ذكروا مثلاً أنّ التضخّم

---

(1) السيّد عبّاس موسويان، المصدر نفسه، ص434 وما بعدها؛ السيّد كاظم الصدر، الاقتصاد في الإسلام، (جامعة الشهيد بهشتي) ص150 وما بعدها.

(2) لمزيد من التفصيل في أنواع التضخّم انظر: أحمد كتابي، تورّم، ص36 ـ 43.

الخفيف: هو الارتفاع ما بين واحد إلى ستّة في المئة، أو إنّه إلى أربعة في المئة في الأغلب، أو إنّه ما بين أربعة إلى ثمانية في المئة.

وأمّا التضخّم الشديد، فهو ما بين خمسة عشر إلى خمسة وعشرين في المئة في السنة.

وأمّا ميزان التورّم الشديد جدّاً، فهو ما يصل إلى خمسين في المئة في الشهر، أو وصول الأسعار إلى الضعف خلال ستّة أشهر[1].

بناءً على ذلك لا يمكننا الحديث عن وجود معيار محدّد لجميع أنواع التضخّم في كلّ زمان ومكان؛ وذلك لأنّ ردّة فعل العرف والعقلاء أمام أيّ قيمة محدّدة تكون مختلفة باختلاف الأزمنة أو الأمكنة، فقد يحدث في عصور العملة المعدنيّة أن يُظهر الناس ردّة فعل أمام أدنى ارتفاع في الأسعار، في حين لا تظهر ردّة الفعل هذه في عصر العملة الجديدة أمام مثل هذا التضخّم، بل قد يعتاد العرف الاجتماعيّ على سعر ما أو قيمة محدّدة لفترة طويلة، فيكون حسّاساً اتّجاه أيّ عمليّة تبدّل في السعر، ولكنّه يعود ليتجاوز أيّ نوع من الحسّاسيّة السابقة، في حين قد نتصوّر أن لا يكون لديه مثل هذه الحسّاسيّة في زمان ما، ولكنّه في زمان آخر يكون حسّاساً اتّجاه حالات التضخّم، ونتيجة هذا الذي تقدّم هو: أنّ حَدّاً خاصّاً من التضخّم قد يعتبر بالنسبة إلى مجتمع ما خفيفاً أو محدوداً، في حين يكون شديداً بالنسبة إلى مجتمع آخر.

لا بدّ لنا عند البحث عن حالات التضخّم في صدر الإسلام من السعي بالقدر الممكن لملاحظة أنواع هذا التضخّم، وردّة فعل العرف

---

(1) انظر: أحمد كتابي، تورّم، ص36 ـ 38.

والعقلاء أمام هذا التضخّم؛ لأنّ الأحكام الفقهيّة المترتّبة على حالة التورّم ـ متى شكّلت موضوعاً أو متعلَّقاً لحكم شرعيّ ـ قد تُبنى على أساس ردّة فعلٍ، أو عدمها، أو على نوع خاصٍّ منها لدى العرف والعقلاء.

ما المراد بـ عصر التشريع؟

إنّ ما سنبحثه هو ضمان انخفاض قيمة النقد، وذلك بالرجوع إلى الآيات والروايات وتقرير المعصومين (ع) لأمر مّا، ولا سيّما ما كان منها في زمان حكومة (ع) وحيث كانت السلطة القضائيّة تخضع لإشرافهم.

الوضع التجاريّ في صدر الإسلام

لقد كانت الجزيرة العربيّة بعيدةً عن الصراع المستمرّ والتأريخيّ بين الإمبراطوريّتين الكبيرتين الروميّة والإيرانيّة هذا من جهة، ومن جهة أخرى كان الواقع الجغرافيّ لشبه الجزيرة العربيّة قد جعل التجارة العصب الاقتصاديّ لأكثر سكّانها، فنمت التجارة، وأخذت رونقها في تلك الأيّام، ولا سيّما التجارة الخارجيّة التي كانت قائمة بين أهل الجزيرة من جهة، وبين إيران الروم واليمن والحبشة والهند من جهة أخرى. لقد كان النجاح من نصيب تجّار قريش الذين كانوا يستفيدون من مهاراتهم وخبراتهم وتجاربهم الطويلة من الفرص المتاحة في عمليّة شراء وبيع البضائع من المناطق المذكورة. فعلى مدار السنة كانت القوافل التجاريّة الضخمة تسير في رحلات صيفيّة وشتويّة من الجزيرة العربيّة إلى الحبشة والشام والعراق[1].

---

(1) أشار القرآن الكريم، إلى ذلك في سورة الفيل: ﴿رِحۡلَةَ ٱلشِّتَآءِ وَٱلصَّيۡفِ﴾.

إنّ المنزلة التجاريّة التي نالها أهل مكّة ترجع في الحقيقة إلى أسباب متعدّدة، نذكر منها بنحو مختصر ما يلي:

1 ـ الموقع السياسيّ والجغرافيّ لمكّة الذي كان بعيداً عن الصراع السياسيّ والعسكريّ بين الإيرانيين والروم.

2 ـ المهارة التجاريّة لأهل مكّة، وذلك بخوضهم العمل التجاريّ: إمّا مباشرة، وإمّا من خلال القيام بشركات أو عمليّات مضاربة مع أصحاب القوافل التجاريّة.

3 ـ المكانة الدينيّة والمذهبيّة لمكّة ومراسم الحج؛ فإنّ ذلك كان يهيّئ أحوالاً ملائمة جدّاً لتجارة أهل مكّة.

لقد كان لهذه الأسباب أثر مهمّ في رقيّ تجارة أهل مكّة، حتّى وصلت إلى ما يقارب الألف وخمس مئة من الإبل، وكانت قيمتها تصل إلى خمسين ألف دينار.

وهذه التجارة على ضخامتها كانت تجري دون وجود أيّ نوع من ضرب للعملة في مكّة، بل كان الدرهم الإيرانيّ والدينار الروميّ هما المعتمدان في هذه التجارات والمبادلات الماليّة[1].

(1) لأجل الاطّلاع على الأوضاع التجاريّة في صدر الإسلام انظر: جعفر السبحاني، فروغ أبديت، ج1، ص137؛ أحمد إبراهيم الشريف، مكّة والمدينة في الجاهليّة وعهد الرسول، ص150، 200 ـ 206؛ جواد علي، المفصّل في تأريخ العرب قبل الإسلام، ج7، ص294، 295، 213، 314؛ سعيد الأفغانيّ، أسواق العرب في الجاهليّة والإسلام، ص100 ـ 206، 101 ـ 104؛ جمع المحقّقين في قسم الاقتصاد في جامعة المدرّسين في الحوزة العلميّة في قم، پول از صدر إسلام تا زمان غيبت، ص123 ـ 127؛ السيّد موسى الحسينيّ، المازندرانيّ، العقد المنير، وفيما يتعلّق بالدرهم والدنانير، ج1، ص35.

العملة السائدة في صدر الإسلام

لم يكن التعامل بالنقد سائداً في غالب بلاد الجزيرة العربيّة، ولا في السنوات الأُولى من صدر الإسلام، فقد كانت عادة الأعراب الذين يسكنون الخيام يعتمدون على الرعي بشكل أساسيّ لتأمين ما يحتاجون إليه بأنفسهم، ولو اضطرّوا إلى إجراء مبادلات، لكان يتمّ من خلال مبادلة متاع بمتاع. وأمّا في المدن التجاريّة كما في مكّة مثلاً أو المدينة، فإنّ عمل الناس الغالب لمّا كان هو التجارة، فإنّهم كانوا يعتمدون على النقد في مبادلاتهم، وكانت عملتهم تتكوّن من المعادن الثمينة المسكوكة، كالذهب والفضّة والنحاس[1].

وبعد ظهور الإسلام أمضى النبيّ الأكرم (ص) المعاملات بالعملة المعروفة بخصوصيّاتها التي كانت عليها، وقام هو أيضاً (ص) باستخدامها.

استخدام العملة في عصر التشريع[2]

لقد استخدم المسلمون النقدين المسكوكين من درهم ودينار من دون أيّ تغيير فيهما، بل كانت المعاملات تجري بينهم بنفس الوزن الذي كانا عليه أيّام الجاهليّة في بلاد إيران، وبلاد الروم، ومكّة[3].

---

(1) عبد الرحمن فهيم محمّد، فجر السكّة العربيّة، ص28؛ جرجي زيدان، تأريخ التمدّن الإسلاميّ، ج1، ص133.

(2) عبد الرحمن فهيم محمّد، فجر السكة العربية، ص29؛ علي باشا المبارك، الخطط التوفيقيّة، ج20، ص50؛ يوسف القرضاويّ، فقه الزكاة، ج1، ص240.

(3) جرجي زيدان، النقود الإسلاميّة، ص306؛ مقدّمة تأريخ ابن خلدون، ص114؛ أحمد بن إبراهيم الخطّاب، معالم السنن، ج3، ص60.

ويرى الباحثون أن السبب في التعامل مع الدرهم والدينار بحسب الوزن يعود إلى ما يرتبط بالدراهم من تنوّع المسكوكات واختلافها في الوزن، وأمّا ما يرتبط بالدينار، فهو يرجع ـ وإن كان ذا وزن واحد عند ضربه ـ إلى عوامل متعدّدة، ولا سيّما كثرة استخدامه الذي يؤدّي إلى انخفاضه في الوزن[1].

وزن المسكوكات:

بقيت الدنانير الروميّة الوافدة إلى بلاد الإسلام، فقد كانت هي المعتمدة لدى الناس، وهي العملة السائدة بينهم إلى زمان عبد الملك الأُمويّ، وأمّا بعد ذلك الزمان، فقد أقدم على ضرب الدرهم والدينار الإسلاميّين، ولم يكن ثمّة تفاوت في الوزن بينهما وبين ما كان في أيّام الجاهليّة.

إنّ وزن الدينار المسكوك في صدر الإسلام ـ على ما يظهر من خلال التتّبع في المتحاف[2]. ومدوّنات المؤرّخين[3]، وأهل الخبرة في

(1) أحمد بن إبراهيم الخطّاب، مكّة والمدينة في الجاهلية وعهد الرسول، النقود الإسلاميّة، ص304؛ مقدّمة تأريخ ابن خلدون، ص114؛ الدينار الإسلاميّ، ج1، ص10؛ جرجي زيدان، تاريخ التمدّن الإسلامي؛ عيسى أيّوب الباروني، الرقابة الإسلاميّة العالميّة في عهد الرسول والخلفاء الراشدين، ص215.

(2) محمّد شفيق غربال، الموسوعة العربيّة الميسّرة، ص838؛ ومحمّد ضياء الدين الريس، الخراج والنظم الماليّة للدولة الإسلاميّة، دار المعارف بمصر، ص373؛ الخطط التوفيقية، ج20، ص28؛ دائرة المعارف الإسلاميّة، ج9، ص370.

(3) عدنان خالد التركمانيّ، السياسية النقدية والمصرفيّة في الإسلام، ص65؛ ابن الجوزيّ، المنتظم، ص147؛ معالم السنن، ج3، ص60؛ الدينار الإسلاميّ، ج1، ص12؛ محمّد باقر المجلسيّ، ميزان المقادير، ص3؛ تاريخ الطبريّ، ج4، ص576.

العملات[1]، وبعض فقهاء الشيعة[2] والسنّة[3] ـ كان (25/ 2) غراماً. كما أنّ الدينار الرومي السائد في صدر الإسلام وباتّفاق علماء الإسلام كان هو أيضاً ما يعادل المثقال العربيّ، والمثقال العربيّ يعادل (25/ 4) غراماً، وحاصل الأمر: أنّ وزن الدينار في صدر الإسلام كان يعادل (25/ 4) غراماً.

ولم يقم الخلفاء العباسيّون بعد الأُمويّين بأيّ تغيير في عيار أو وزن الدينار المتداول[4]، فكان وزن المسكوكات ما بين (225/ 3) غراماً و(30/ 4) غراماً، أي: باختلاف في الوزن يصل إلى (075/ 1) غراماً، فكان متوسّط وزن الدينار يصل إلى (88/ 3) غراماً.

وأمّا المسكوكات الفضيّة، فقد كانت متنوّعة من حيث الوزن في أيّام الجاهليّة وصدر الإسلام، فقد كان وزن الدرهم المتداول ما يعادل (1، 3، 4، 5/ 4، 6، 8) دوانق[5].

نعم، وقع الاتّفاق بين العلماء على أمرين:

---

(1) الخطط التوفيقيّة، ج20، ص28 ـ 35؛ دائرة المعارف الإسلاميّة، ج9، ص370؛ الموسوعة العربيّة الميسّرة، ص839؛ علي باشا المبارك، الميزان في الأقيسة والأوزان، ص30 ـ 37؛ نقلاً عن النقود دار الإسلام، والتعليقات والملاحظات، ص53، 60.

(2) يوسف البحرانيّ، الحدائق الناضرة، ج12، ص89؛ محمّد باقر المجلسيّ، ميزان المقادير، ص3؛ العقد المنير، ج1، ص89.

(3) النوويّ، المجموع شرح المهذّب، ج6، ص14؛ يوسف القرضاويّ، فقه الزكاة.

(4) النقود الإسلاميّة، ص17 ـ 21.

(5) معالم السنن، ج3، ص660؛ النوويّ، المجموع شرح المهذّب، ص5؛ النقود الإسلاميّة، ص3 ـ 6؛ مقدّمة تأريخ ابن خلدون، ص217 ـ 222؛ السياسة النقديّة والمصرفيّة، ص65؛ الماورديّ، الأحكام السلطانيّة والولايات الدينيّة، ص174؛ أبو عبيد القاسم ابن سلام، الأموال، ص210.

1 ـ إنّ وزن الدراهم الإسلاميّة (التي تمّ ضربها من قبل عبد الملك) كان ستّة دوانق[1].

2 ـ إنّ علاقة الدرهم بالدينار والمثقال الإسلاميّ كانت هي سبعة من عشرة، أي: إنّ كلّ درهم إسلاميّ كان يعادل سبعة أعشار وزن الدينار أو المثقال[2].

إنّنا إن لاحظنا هذين الأمرين وأنّ وزن الدينار والمثقال الإسلاميّين كان هو (24/ 4) غراماً، يمكننا الوصول إلى تحديد وزن الدراهم الإسلاميّة، ووزن كلّ دانق، ووزن الدراهم المتداولة في عصر التشريع. وهي عبارة عن:

وزن الدرهم: (7/ 10 من 25/ 4) يعادل: (975/ 2) غراماً.

وزن الدانق: (6 من 975/ 2) يعادل: (496/ .) غراماً.

وأمّا ثمانية دوانق فهي: حاصل ضرب ثمانية ب (967/ 0) غراماً، والحاصل: (947/ 3) غراماً.

وأمّا سبعة دوانق فهي: حاصل أخذ (496/ 0) غراماً من (967/ 3)، والمعادل هو: (967/ 3) غراماً.

---

(1) معالم السنن، ج3، ص60؛ الأحكام السلطانيّة، ج2، ص174؛ النوويّ، المجموع شرح المهذّب، ص210، حديث 1624؛ مقدّمة تأريخ ابن خلدون، ص217 ـ 222؛ الموسوعة العربيّة الميسّرة، ص791.

(2) الخراج والنظم الماليّة للدولة الإسلاميّة، ص222؛ معالم السنن، ج3، ص60؛ ابن الجوزيّ، المنتظم؛ حوادث سنة 75، ص147؛ الأحكام السلطانيّة، ج2، ص174؛ السياسة النقديّة والمصرفيّة، ص63؛ مقدّمة تأريخ ابن خلدون، ص217 ـ 222؛ النوويّ المصدر نفسه، ص7؛ الأموال، ص210، حديث 1624؛ يوسف القرضاويّ، المجموع شرح المهذب، ج1، ص259.

وعليه، تكون النتيجة هي: أنّ التفاوت في وزن الدراهم المتداولة في صدر الإسلام هو (3/471) غراماً.

تبدّل حجم النقد

إنّ حصول التغيير في حجم النقد المتداول في صدر الإسلام يعود إلى أحد عاملين:

أحدهما: التبدّل الماليّ الحاص داخل بلاد المسلمين الذي تقوم به الحكومة.

والعامل الآخر: الحروب أو الفتوحات التي كانت تجري في تلك الأيّام. ولا بدّ من الإشارة إلى هذين العاملين بشكل مختصر:

1 ـ التبدّلات المالية الداخليّة

ترجع عمليّة التبدّل في حجم النقد داخل بلاد الإسلام إلى أحد أمرين.

أحدهما: ضرب العملة من الدراهم والدنانير، فيزيد في حجم النقد المتداول.

والأمر الآخر: تعمّد كسر المسكوك من درهم ودينار، فيؤدّي إلى انخفاض حجم النقد المتداول. وإليك بيان ذلك:

أ ـ ضرب العملة

تذكر المصادر التأريخيّة أنّ أوّل عمليّة ضرب للعملة في صدر

الإسلام كان في أيّام عمر في السنة الثامنة عشر للهجرة[1].

وفي زمان عثمان تمّ أيضاً ضرب العملة. وقد كتب عليها عبارة (أكبر)[2].

كما ورد في بعض المصادر أنّ أمير المؤمنين عليّاً (ع) هو أوّل من قام بضرب العملة في سنة أربعين للهجرة. وقد كتب على طرف منها وبالخطّ الكوفيّ (الصمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد)، وعلى أطرافها (محمّد رسول الله، أرسله بالهدى ودين الحقّ؛ ليظهره على الدين كلّه ولو كره المشركون وفي طرف آخر (لا إله إلّا الله وحده لا شريك له)، وفي أطرافها أيضاً (ضرب هذا الدرهم بالبصرة سنة 40)[3].

ولكن لمّا يكتب لدولة أمير المؤمنين (ع) أن تُعمّر طويلاً، فقد توقّف ضرب هذه العملة، ولم تتمكّن من أن تحتلّ مكان العملة السابقة[4].

لقد تكرّر ضرب العملة وسكّها في حكومات خلفاء بني أميّة بشكل عامّ[5]. وفي سنة (77) للهجرة أمر عبد الملك ـ بتعليم وإرشاد من الإمام

---

(1) النقود الإسلاميّة، ص8.

(2) المصدر نفسه، ص7، 8.

(3) العقد المنير نقلاً عن تأريخ جودت باشا، ص276؛ انظر: السيّد محسن الأمين، أعيان الشيعة، ج1، ص539، حيث ينقل عن المصادر القديمة أنّ عليّاً (ع) هو أوّل من ضرب العملة في الإسلام.

(4) العقد المنير، ج1، ص46.

(5) الدينار الإسلاميّ، ص17؛ فجر السكّة العربيّة، ص37؛ والعقد المنير، ج1، ص149؛ النقود الإسلاميّة، ص8 ـ 10، ومقدّمة تأريخ ابن خلدون، ج1، ص323؛ الأحكام السلطانيّة، ص139؛ جرجي زيدان، تاريخ التمدن الإسلامي، ص136 نقلاً عن تأريخ جودت باشا.

محمّد الباقر (ع) ـ بالمنع من ضرب العملة غير الإسلاميّة أو التعامل بها، وأقدم أيضاً على ضرب العملة الإسلاميّة بشكل واسع النطاق، وحذّر الناس من التعامل بغير العملة الإسلاميّة[1].

ومنذ سنة (77) للهجرة انتشر ضرب العملة في كثير من بلاد الإسلام وفي المدن المهمّة المنتشرة في آفاق الدولة الإسلاميّة، ووصلت مهنة ضرب العملة إلى أوجها، فأنشئت دار الضرب وإن كانت تحت إشراف الخليفة وولاته، إلّا إنّها كانت من المنافع والمصالح العامّة، إنّ الدولة وإدارة بيت المال والجهاز الحكوميّ كانت تقوم بإرسال ما لديها من ذهب أو فضّة أو عملة مغشوشة أو باطلة إلى دار الضرب؛ لتحويلها إلى العملة الإسلاميّة، وكذلك استفاد الناس والتجّار من إمكانات دار الضرب مع دفع الأُجرة. وهذا ما استمرّ عليه الحال أيّام خلفاء بني أميّة وبني العبّاس[2].

إنّ ما جرى في أيّام عبد الملك من الانتشار الواسع في ضرب العملة لم يؤدِّ إلى تضخّم في حجم النقد المتداول؛ وذلك لأنّ ما أن يتمّ إنّما هو عمليّة تبديل العملة الجديدة بالعملة القديمة.

ب ـ كسر المسكوك من الدرهم والدينار

كان الاختلاف بسيطاً في السعر بين الدينار والدرهم المسكوكين من

(1) جرجي زيدان، تاريخ التمدن الإسلامي، ص133، 136؛ العقد المنير، ج1، ص49؛ مقدّمة تأريخ ابن خلدون، ج1، ص325؛ إبراهيم بن محمّد البهيقيّ، المحاسن والمساوئ، ص498 ـ 502؛ كمال الدين محمّد بن عيسى الدميريّ، حياة الحيوان، ص79.

(2) النقود الإسلاميّة، ص19؛ جرجي زيدان، تاريخ التمدن الإسلامي، ص139.

جهة، وبين الذهب والفضّة غير المسكوكين من جهة أخرى؛ إذ إنّه لا يتجاوز الواحد بالمئة، وهي أجرة الضرب[1]، فقد كان من المتعارف إقدام الناس على إذابة العملة المسكوكة، وتبديلها إلى الذهب غير المسكوك. ويُسمّون ذلك (القراضة). وكان دافعهم إلى ذلك أغراض متعدّدة:

منها: تدارك النقصان الحاصل بسبب زيادة عرض الدرهم والدينار بنحو يؤدّي إلى انخفاض قيمته. وهذا الأمر أدّى بدوره إلى خروج عدد من المسكوكات عن التداول.

ومنها: نقصان حجم النقد.

وقد منع الخلفاء من هذا العمل، وهدّدوا بمجازاة من يخالف هذا المنع بأشدّ العقوبات[2].

2 ـ التبدّل في حجم بسبب الفتوحات

لقد حازت المدينة المنوّرة عاصمة الدول الإسلاميّة على كنوز كسرى وقيصر بسبب الانتصارات التي حقّقها المسلمون على الإمبراطوريّة الروميّة والإيرانيّة، فتوافرت في المدينة كميّات كبيرة من الذهب والمجوهرات. وهذا الأمر أدّى أيضاً إلى زيادة حجم النقد المتداول في المدينة وأطرافها في مدّة قصيرة، ولكن هذا لم يؤدِّ إلى حصول تبدّل في حجم النقد في بلاد الإسلام الأُخرى؛ وذلك لأنّ البلاد

---

(1) فجر السكّة العربيّة، ص235.

(2) الدينار الإسلاميّ، ج1، ص15.

المفتوحة حديثاً أصبحت كلّها جزءاً من بلاد الإسلام، ونظراً إلى الحريّة التجاريّة بين الجزيرة العربيّة وسائر بلاد الدولة الإسلاميّة، والمهارة التجاريّة التي كانت من الصفات الأساسيّة لأهل الجزيرة، بل أدّى إلى حصول تعادل في حجم النقد المتداول بين الجزيرة العربيّة وسائر المناطق، وهذا ما كان يقلّل من تأثير زيادة حجم النقد النقد في الجزيرة العربيّة.

النظام الماليّ في صدر الإسلام

اتّضح ممّا تقدّم أنّ النظام الماليّ في صدر الإسلام كان يعتمد على النظام الثنائي للنقد، أي: الدرهم والدينار، وكانت العلاقة بين الدرهم والدينار هي أيضاً ثنائيّة: علاقة من ناحية القيمة والسعر، وعلاقة أخرى من حيث الوزن. وكلّ واحدة بين العلاقتين كانت تنقسم إلى علاقة حرّة متبدّلة، وأُخرى ثابتة قانوناً وشرعاً. فإذن كان النظام الماليّ يعتمد على نوعين من النظم: نظام العلاقة الثابتة والمحدّدة قانونيّاً، نظام العلاقة التي لا تحديد قانونيّاً لها. وعليه، يكون مجموع العلاقات في صدر الإسلام أربعة:

أ ـ العلاقة الثابتة والقانونيّة من حيث الوزن

إنّ وزن الدينار كما تقدّم كان (25/ 4) غراماً، وكان وزن الدراهم الشرعيّة والإسلاميّة ستّة دوانق، أي: ما يعادل (975/ 2) غراماً، (سبعة على عشرة من وزن الدينار)، وكان العمل بهذا الوزن على أساس كونه الوزن الشرعيّ والإسلاميّ في الغرامات الشرعيّة كالديّات والكفّارات وغير ذلك.

ب ـ العلاقة غير الثابتة من حيث الوزن

إلى جانب العلاقة الثابتة شرعاً التي كان عليها العمل في صدر الإسلام في جميع الأزمنة والأمكنة، كانت هناك علاقة سيّالة وغير ثابتة في صدر الإسلام بين النقدين، فكان الدينار يتراوح بين (225/ 3) غراماً و(300/ 4) غراماً، وأمّا الدرهم فكان يتراوح بين (496/ 0) غراماً و(967/ 3) غراماً.

ج ـ العلاقة الثابتة من حيث القيمة بين النقدين

لقد قامت علاقة ثابتة شرعاً في القيمة والسعر بين الدرهم والدينار، وعليها كان عمل المحاكم القضائيّة تحديد الديّات، والكفّارات والضرائب الشرعيّة، وغير ذلك.

وقد وقع الخلاف بين علماء الشيعة والسنّة في تحديد كيفيّة هذه العلاقة.

فعلماء الشيعة يرون أنّ العلاقة في القيمة هي واحد من عشرة.

أمّا علماء السنّة فإنّهم كانوا يرون أنّها علاقة واحد من اثني عشر، وإن اعترف بعض علماء أهل السنّة بأنّ العلاقة بين الدرهم والدينار في زمان رسول الله هي واحد إلى عشرة[1]. كما ورد في بعض المرويّات أنّ عمر أعلن أنّها في زمان خلافته هي نسبة واحد إلى اثني عشر[2]. ولعلّ

---

(1) يوسف القرضاوي، فقه الزكاة، ص264؛ الخطط التوفيقيّة، ج20، ص132؛ محمّد فريد وجدي، دائرة المعارف، ج1، ص69؛ الخراج والنظم الماليّة للدولة الإسلاميّة، ص379، 382.

(2) يوسف القرضاويّ، فقه الزكاة، 264؛ الدينار الإسلامي، ج1، ص14.

ما فعله عمر كان هو السبب في اختلاف الرأي بين الشيعة وأهل السنّة.

والروايات الواردة عن الأئمّة المعصومين (ع) والمذكورة في الكتب الروائيّة في مختلف الأبواب ولا سيّما باب الديّة منها ما هو الظاهر أو الصريح بأنّ هذه العلاقة هي نسبة واحد إلى عشرة[1]، في الوقت الذي ورد بوفرة في روايات أهل السنّة أنّها هي علاقة واحد إلى اثني عشر[2].

نعم، ورد في أربع روايات عن الأئمّة المعصومين (ع) أنّ نسبة الدرهم إلى الدينار هي واحد إلى اثني عشر[3]، ولكن علّق العلّامة المجلسي[4] على ذلك بقوله:

«ويمكن حمله أيضاً على التقيّة؛ لكونها أشهر في روايات المخالفين وأقوالهم. وحمله الشيخ على أنّه مبنيّ على اختلاف الدرهم؛ إذ كانت في زمن النبي (ص) ستّة دوانق، ثُمّ نقصت، فصارت خمسة دوانيق، فصار كلّ عشرة من القديم على وزن اثني عشر من الجديد».

(1) محمّد بن يعقوب الكلينيّ، فروع الكافي، دار الكتب الإسلامية، ج7، ص280، الحديث 1؛ الحرّ العامليّ، وسائل الشيعة، ج29، باب الصرف، ص193، الحديث 1؛ محمّد بن الحسن الطوسيّ، التهذيب، ج10، ص183، الحديث 19. وكذلك يقول صاحب الوسائل: ورواه الصدوق بإسناده عن الحسن بن محبوب نحوه، ورواه في المقنع مرسلاً، إلى قوله مائتي حلّة، وسائل الشيعة، ج29، باب 1 من أبواب ديّات النفس، ص194 ـ 198، الحديث 2، 5، 6، 7، 8، 13.

(2) أحمد بن الحسين بن علي البيهقيّ، السنن الكبرى، ج8، ص79. وينقل الحرّ العامليّ في الوسائل ستّ روايات تدّل جميعها على أنّ نسبة الدرهم إلى الدينار هي واحد من عشرة.

(3) الحرّ العامليّ، وسائل الشيعة، ج29، باب 1 من أبواب ديّات النفس، ص194 ـ 197، الحديث 3، 9، 10، 11.

(4) محمّد باقر المجلسيّ، مرآة العقول، ج24، ص28؛ الحرّ العامليّ، وسائل الشيعة، ص197.

د ـ العلاقة الحرّة والسيّالة بين النقدين من حيث القيمة

كانت النسبة في القيمة بين الدرهم والدينار هي نسبة واحد إلى عشرة[1]، ولم تنقل الكتب التأريخيّة أو الروائيّة أيَّ عمليّة تغيير معتبرة في ذلك.

وأمّا بعد أيّام رسول الله (ص)، فإنّ الروايات المتعدّدة قد دلّت على أنّ النسبة هي واحد إلى سبعة، وتصل إلى نسبة واحد إلى خمسة وثلاثين.

وذكر أنّه بعد عصر الخلافة العباسيّة ونتيجة لهبوط قيمة الفضّة ووجود الدراهم المغشوشة كان تتمّ مبادلة الدينار بخمسة وعشرين درهماً، وأحياناً بخمسة وثلاثين درهماً[2].

نشير من بين الروايات المتعدّدة[3] التي تدلّ على تبدّل القيمة إلى هذه الرواية:

---

(1) يوسف القرضاويّ، فقه الزكاة، والخراج والنظم الماليّة للدولة الإسلاميّة، ص379، 382؛ العقد المنير، ج1، ص96؛ الخطط التوفيقيّة، ج20؛ فريد وجدي دائرة، المعارف، ج1، ص69.

(2) عبد الرحمن فهمي محمّد، صنع السكّة في فجر الإسلام، ص35؛ فريد وجدي، دائرة المعارف؛ الخطط التوفيقيّة، ج20، ص43.

(3) يوسف القرضاويّ، فقه الزكاة، ص264؛ محمّد بن الحسن الطوسيّ، التهذيب، مكتبة الصدوق، ج7، ص128، الحديث 66؛ الحرّ العامليّ، وسائل الشيعة، ج18، كتاب التجارة، باب 10، ص184؛ باب 9، من أبواب التجارة، ص183، الحديث 1؛ باب 23 من أبواب أحكام العقود، ص80، الحديث 2؛ باب 9 من أبواب الصرف، ص185، الحديث 5؛ محمّد بن يعقوب الكلينيّ، فروع الكافي، ج5، ص245، الحديث 3؛ تهذيب الأحكام، باب بيع الواحد بالاثنين، ص127، الحديث 108؛ ص129، الرواية 67.

فقد ورد عن إسحاق بن عمار أنّه قال: «سألت أبا إبراهيم (ع) عن الرجل يكون لي عليه المال، فيقبضني بعضاً دنانير وبعضاً دراهم، فإذا جاء يحاسبني ليوفيني، يكون قد تغيّر سعر الدنانير، أيّ السعرين أحسب له: الذي كان يوم أعطاني الدنانير، أو سعر يومي الذي أحاسبه؟ فقال: سعر يوم أعطاك الدنانير؛ لأنّك حبست منفعتها عنه»[1].

وكذلك ورد في روايات أخرى التعبير بمثل «لا بأس بأخذها بسعر يومها»[2]، و«خذ منّي دنانير بصرف اليوم»[3]، و«كيف سعر الوَضح اليوم»[4]، وغيرها من التعابير التي تحكى عن تبدّل قيمة الدرهم والدينار.

إذن طبقاً لما أصبح ثابتاً من عدم ثبات قيمة الدرهم والدينار لما ورد من روايات ونقل تأريخيّ، فإنّ القدر المتيقّن من ذلك هو تبدّل قيمة الدرهم والدينار في أوقات قصيرة، ولا دليل يثبت كون ذلك كان يحدث

---

(1) تهذيب الأحكام، كتاب التجارة، باب بيع الواحد بالاثنين، ص138، الرواية 64؛ الحرّ العامليّ، وسائل الشيعة، ج18، كتاب التجارة، باب 9 من أبواب الصرف، ص183، الحديث 2. ولأجل مزيد ن الاطّلاع على هذه الروايات انظر: تهذيب الأحكام، كتاب التجارة، ج7، باب بيع الواحد بالاثنين، ص128، 129، الرواية 65، 67؛ الحرّ العامليّ، المصدر نفسه، ج18، كتاب التجارة، باب 9 من أبواب الصرف، ص184، 185، الحديث 3، 5.

(2) الميرزار حسين النوريّ، مستدرك الوسائل، ج13، باب 3 من أبواب الصرف، ص239، الرواية 3.

(3) تهذيب الأحكام، كتاب التجارة، باب بيع الواحد بالاثنين، ص127، الرواية 44؛ الحرّ العامليّ، وسائل الشيعة، ج18، باب 3 من أبواب الصرف، ص174، الحديث 1.

(4) محمّد بن يعقوب الكلينيّ، فروع الكافي، ج5، كتاب المعيشة، باب الصرف، ص245، الحديث 2؛ الحرّ العامليّ، المصدر نفسه، باب 4 من أبواب الصرف، ص174، الرواية 1.

في أوقات طويلة، بل إنّنا نتيجة لوجود علاقة حرّة في القيمة بين الدرهم والدينار يمكننا أن نقول: إنّ القيمة كانت تتّجه بين النقدين إلى نحو من العلاقة الثابتة إذا لوحظت في أوقات طويلة.

مثال ذلك: إذا لوحظت القيمة بالنسبة إلى شاخص محدّد (كواحد إلى عشرة)، فإنّها تارة تكون لمصلحة الدرهم، وأخرى لمصلحة الدينار:

فأمّا على الفرض الأوّل، فيكون الدرهم طبقاً لقانون (غرشام) هو العملة المرتفعة، والدينار هو العملة الهابطة، ونتيجة ذلك: أن تقلّ الاستفادة من الدرهم في المعاملات، وأن يزيد طلب الدينار، وهذا الأمر سوف يؤدّي إلى ارتفاع قيمة الدينار. وهكذا يتّجه المؤشّر في القيمة ثانية نحو ذلك الشاخص المحدّد.

وأمّا على الفرض الثاني، فإنّ طلب الدرهم لنفس السبب سوف يتزايد، وهذا ما سيرفع من قيمة، وهذا الأمر إذا لوحظ في مدّة طويلة وممتدّة، فإنّ النسبة سوف تتّجه أيضاً إلى الشاخص. وبناء على ذلك فإنّ النسبة بين الدرهم والدينار لن تكون لمصلحة أحد النقدين بشكل دائم أو في أوقات طويلة، بل إنّها سوف تتّجه دائماً نحو خطّ الاعتدال. أي: باتّجاه الشاخص، أي: باتّجاه العلاقة الثابتة والشرعيّة.

وأمّا منشأ هذه التغييرات وتبدّل النسبة في القيمة بين الدرهم والدينار، فيعود إلى واحد من احتمالات ثلاثة:

الاحتمال الأوّل: أن يكون بسبب التغيير الحاصل في الوزن أو العيار.

الاحتمال الثاني: أن يكون بسبب الحاصل في ميزان العرض والطلب.

الاحتمال الثالث: أن يكون بسبب اجتماع الأمرين في زمان واحد بنحو يؤدّي إلى حصول تغييرات في النسبة القائمة بين الدرهم والدينار بحسب القيمة.

تبدّل المستوى العامّ للأسعار

هناك رأيان في تبدّل الأسعار:

الأول: أنّه لم يحصل في الأسعار تغيير في صدر الإسلام، وعلى فرض حدوثه فإنّ ذلك لم يكن ملموساً.

الرأي الآخر: أنّ تبدّل المستوى العامّ للأسعار كان ملموساً، ونحن سوف ندخل في البحث باستعراض ونقد أدلّة الطرفين:

أدلّة القول بثبات الأسعار

1 ـ التناسب التّام بين عرض النقد وبين ميزان الدخل الوطنيّ في صدر الإسلام. ولم يكن ضرب العملة إلى حدّ يستلزم زيادة ملموسة في حجم النقد، وعلى فرض هبوط حجم النقد المتوافر في السوق فإنّه لم يكن ما يمنع من دخول النقد من الدول المجاورة (إيران والروم). وكذلك لم يكن ثَمّة مانع على الإطلاق من إخراج النقد مع دخول البضائع. مضافاً إلى إمكان إذابة العملة من الذهب والفضّة، وتبديلها إلى حليّ أو أدوات زينة، وذلك في حالات زيادة حجم النقد وهبوط قيمته؛ ولذا فإنّ عرض النقد في السوق كان في حالة من الاعتدال إذا لوحظ في

أوقات طويلة بالنسبة إلى ميزان الدخل الوطنيّ، وهذا الأمر أدّى إلى ثبات تامّ في المستوى العامّ للأسعار إذا لوحظ في أوقات طويلة[1].

2 ـ إنّ التغيير في المستوى العامّ أو النسبيّ للأسعار لم يكن ملموساً حتّى إذا لوحظ في أوقات طويلة؛ لأنّ التبادل النقديّ كان يتمّ على هامش النشاط الاقتصاديّ المنتج، يضاف إلى ذلك السير البطيء للنشاط الاجتماعيّ والاقتصاديّ، وكذلك السير البطيء في التطوّر الفنيّ والتكنولوجي[2].

3 ـ إنّ السياسات الماليّة المتّبعة كانت تمنع من هبوط قيمة النقد، ومن الارتفاع العامّ في الأسعار، قال السيّد كاظم الصدر: «إنّ السياسات الماليّة المتّبعة كانت تترافق دائماً مع الطلب العامّ، إمكانية الإنتاج وفرص العمل... ولهذ السبب كانت قيمة النقد محفوظة دائماً، وكان المستوى العامّ للأسعار ثابتاً نسبيّاً، عدا السنوات التي كانت تعاني الجفاف.

وبناءً على ذلك فإنّ السياسات الماليّة لم يكن لها أيّ تأثير سلبيّ في قيمة النقد على الرغم من طبيعتها الواسعة»[3].

4 ـ إنّ نقطة الامتياز التي تتمتّع بها المسكوكات الذهبيّة والفضيّة هي حيازتها لرصيدها الخاصّ، فلم يكن هناك وجود لأيّ هبوط تدريجيّ لقيمة النقد.

---

(1) ميثم موساني، تبيين مفهوم وموضوع ربا، ص60 ـ 61؛ السيّد كاظم الصدر، اقتصاد در صدر إسلام، ص150 ـ 154.

(2) موسى غنى نزاد، تفاوت ربا وبهره بانكي، مجلّة نقد ونظر، السنة الثالثة، العدد 4، خريف 1376، ص321.

(3) السيّد كاظم الصدر، اقتصاد در صدر إسلام، ص155 ـ 157.

وفي الواقع أنّ مثل هذا الهبوط جذره إنّما هو في طبيعة العملة الجديدة، ولا تنفصل طبيعة النقد الجديد عن مسألة الرصيد هذه.

وهذا التغيير في ماهيّة النقد وطبيعته هو الذي أدّى إلى عدم وجود أي ارتباط بين حجم النقد والرصيد الذي له... ولكن لمّا كان للدرهم والدينار رصيد مرافق له دائماً، لم يكن سقوط الدول موجباً لتبدّل قيمة النقد، بل لو أنّ الدولة قامت بإسقاط اعتبار الدرهم والدينار، لما قلّت عن قيمة الذهب والفضّة، باستثناء أجرة إذابته[1].

5 ـ إنّ النظام الماليّ في صدر الإسلام كان يُشكّل مانعاً للتقلّب الشديد في قيمة النقد وفي المستوى العام للأسعار إذا لوحظ في أوقات طويلة؛ فإنّ مالكي الدرهم والدينار المسكوكين كانوا يلجأون مع فرض هبوط قيمة النقد (الدرهم والدينار) إلى إذابته منعاً للضرر، وتبديله إلى حليّ للزينة أو إلى سبائك؛ ولذا كانت قيمة النقد (الدرهم والدينار المسكوكين) في عصر التشريع لا تواجه هبوطاً حادّاً أو تقلّباً إذا لوحظ ذلك في أوقات طويلة[2].

6 ـ يدلّنا نظام الأمانات، وتجميد العملة، ودفن الدرهم والدينار في صدر الإسلام ـ (وهو ما ورد في بعض الروايات في باب الأمانات أو الزكاة وأفتى به الفقهاء) ـ على عدم هبوط قيمة النقد. ولو فرض حصول ذلك لكان بنحو محدود جدّاً؛ لأنّ قيمة النقد لو كانت معرّضة للهبوط، لما أقدم الناس على وضعها أمانات مجمّدة أو دفنها في التراب[3].

---

(1) ميثم موسائي، تبيين مفهوم وموضوع ربا، ص68.

(2) المصدر نفسه، ص62 ـ 86.

(3) أحمد عابديني، مجلّة فقه، العددان، 11، 12، ص123 ـ 126.

إنّ حاصل هذه الأدلة ما يلي:

1 ـ إنّ المستوى العام للأسعار إذا لوحظ في أوقات طويلة، لكان مستقرّاً بشكل كامل أو متغيّراً في أقلّ تقدير يتصوّر[1].

2 ـ إنّ المستوى العام للأسعار حتّى في أوقات قصيرة لم يكن ملموساً[2].

3 ـ إن الأسعار لم تشهد تغييراً نسبيّاً ملموساً[3].

4 ـ إنّ الجفاف كان عاملاً في ارتفاع المستوى العامّ للأسعار، ولكن ذلك لم يترتّب على السياسات الاقتصاديّة[4].

نقد الأدلّة

تواجه الأدلّة المتقدّمة سواءٌ من جهة المقدّمات أو النتائج إشكالاتٍ متعدّدة، ولكننّا حذراً من الإطالة لن ندخل في إيراد الملاحظات على كلّ دليل بشكل مستقلّ، بل نورد ملاحظاتنا على مجموع الأدلّة:

1 ـ إنّ البحث عن تبدّل الأسعار في عصر التشريع والكشف عن طريقة الشارع في تعامله مع النُّظُم الاقتصاديّة والماليّة لا بدّ من أن يتمّ من خلال الاعتماد على القواعد المورثة للاطمئنان، والملاحظ أنّ هذه الأدلّة المذكورة لا تعتمد على أيّ دليل تأريخيّ أو روائيّ.

---

(1) هذا هو الظاهر من الأدلّة الستّة.

(2) هذا هو الظاهر من الدليليين الثاني والرابع.

(3) يدلّ على ذلك الدليل الثاني صراحة.

(4) يحكى عن هذا الدليل الثالث.

2 ـ إنّ المدّة الملاحظة في هذه الأدلّة تمتدّ إلى سنة أربعين للهجرة، والذي ينبغي إنّما هو ملاحظة ما جرى منذ بداية عصر التشريع وإلى زمان غيبة الإمام صاحب العصر والزمان عجّل الله تعالى فرجه وسهلّ مخرجه، وعلى مرأى ومسمع من المعصومين (ع)؛ فإنّ ملاحظة ذلك بدقّة وفي مدّة وسيعة سوف يغني البحث، ويؤدّي إلى تغيير النتائج.

3 ـ إنّ النتائج التي أوصلت إليها هذه الأدلّة كانت بسبب عمليّات التحليل القائمة على أساس الاقتصاد القائم اليوم، وبالتمسّك بالاستصحاب القهقرائيّ لمدّة تزيد على ألف سنة. واستخدام مثل هذا المنهج في استنباط الأحكام الفقهيّة وموضوعات هذه الأحكام وخصوصيّاتها يعاني نقاط ضعف عديدة معرفيّاً، وهذا ما يؤدي إلى التردّد في النتائج المترتّبة على ذلك.

4 ـ إنّ ملاحظة كلّ واحد من هذه الأدلّة لا يمكنه أن يشكّل دليلاً قطعيّاً إذا لوحظ بشكل مستقلّ، وإن كانت ملاحظة مجموع الأدلّة تؤدّي إلى نتائج قطعيّة، ولكنّها تبقى في ضمن دائرة القطع الشخصيّ.

والذي يظهر لنا أنّ أصحاب مثل هذا القطع سوف يحصل لهم التردّد مع ملاحظتهم لأدلّة الموافقين لتبدّل الأسعار.

الروايات الدالّة على التبدّل العامّ في الأسعار

1 ـ ففي رواية ورد: قيل للنبي (ص): «لو سعّرت لنا سعراً؛ فإنّ الأسعار تزيد وتنقص، فقال (ص): ما كنت لألقى الله ببدعة لم يحدث

إليّ فيها شيئاً، فدعوا عباد الله يأكل بعضهم من بعض، وإذا استنصحتم فانصحوا»[1].

فإنّ كلمة (الأسعار) الواردة في الروايات هي من الجمع المحلّى بالألف اللام، وبهذا تكون الرواية صريحة في الدلالة على تقلّب الأسعار في جميع أو غالب البضائع.

2 ـ في رواية عن أبي حمزة الثماليّ قال: «ذُكِر عند عليّ بن الحسين (ع) غلاء السعر، فقال: وما عليّ من غلائه إن غلا فهو عليه، وإن رخص فهو عليه... إنّ الله (عزّ وجلّ) وكّل بالسعر ملكاً»[2].

3 ـ في راوية حمّاد بن عثمان قال: «أصحاب أهل المدينة غلاءٌ وقحط حتّى أقبل الرجع الموسر يخلط الحنطة بالشعير، ويأكله، ويشتري ببعض الطعام، وكان عند أبي عبد الله (ع) طعام جيّد قد اشتراه أوّل السنة فقال لبعض مواليه: اشتر لنا شعيراً، فاخلط بهذا الطعام أو بعه؛ فإنّا نكره أن نأكل جيّداً، ويأكل الناس رديّاً»[3].

---

(1) الشيخ الصدوق، التوحيد، تصحيح السيّد هاشم الحسينيّ الطهرانيّ، باب القضاء والقدر، ص388، الحديث 33؛ من لا يحضره الفقيه، ج3، باب الحكرة والأسعار، الحديث 16، الحرّ العامليّ، ج17، باب 130 من أبواب آداب التجارة، ص431، الحديث 2؛ الشيخ الصدوق.

(2) الشيخ الصدوق، التوحيد، باب القضاء والقدر، ص388، الحديث 34، وقد ورد هذا الحديث مع اختلاف بسيط في مصادر أخرى؛ انظر: محمّد بن يعقوب الكلينيّ، فروع الكافي، ج5، ص81، الحديث 7؛ محمّد باقر المجلسيّ، بحار الأنوار، ج6، ص55؛ الحرّ العامليّ، وسائل الشيعة، ج17، باب 30 من أبواب آداب التجارة، ص431، الرواية 3، 4، 5، 6.

(3) محمّد بن يعقوب الكلينيّ، فروع الكافي، ج5، ص166، الحديث 1.

والظاهر من هذه الروايات أيضاً أنّ المراد بارتفاع الأسعار في المستوى العامّ لا النسبيّ، وبهذا أيضاً وردت روايات أخرى[1] نحجم عن ذكرها اختصاراً.

الروايات الدالّة على التبدّل النسبيّ في الأسعار

1 ـ عن عبد الصمد بن بشير قال: «سأله محمّد بن القاسم الحنّاط، فقال: أصلحك الله، أبيع الطعام من الرجل إلى أجل فأجيء وقد تغيّر الطعام من سعرهُ فيقول: ليس عندي دراهم، قال: خذ منه بسعر يومه، قال: افهم أصلحك الله، إنّه طعامي الذي اشتراه منّي، قال: لا تأخذ منه حتّى يبيعه، ويعطيك، قال: أرغم الله أنفي، رخّص لي فرددت عليه، فشدّد عليّ»[2].

2 ـ عن عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن عبد الله بن عمر، قال: «كنّا بمكّة، فأصابنا غلاء في الأضاحي، فاشترينا بدينار، ثُمّ بدينارين، ثُمّ بلغت سبعة، ثُمّ لم توجد بقليل ولا كثير، فوقّع هشام المكاريّ رقعة إلى أبي الحسن (ع)، فأخبره بما اشترينا، ثُمّ لم نجد بقليل ولا كثير، فوقّع:

---

(1) سنن أبي داوود، تحقيق وتعليق سعيد محمّد اللحام، ج2، ص135. وهذه الرواية وردت أيضاً في مصادر أخرى مع اختلاف يسير؛ سنن الدراميّ، ج2، ص249؛ سنن ابن ماجة، ج2، ص721؛ سنن الترمذيّ، ج2، ص288؛ محمّد بن جرير الطبريّ، تأريخ الأمم والملوك، تحقيق محمّد أبو الفضل إبراهيم، ج8، ص590؛ الشيخ الصدوق، التوحيد، باب القضاء والقدر، ص388، الحديث 33؛ مسند أحمد، ج2، ص85؛ تأريخ اليعقوبيّ، ج2، ص151؛ الفضل بن الحسن الطبرسيّ، مجمع البيان في تفسير القرآن، ج10، ص11؛ محمّد باقر المجلسيّ، بحار الأنوار، ج22، ص59؛ سنن أبي داود، ص365، 366، الحديث 1622.

(2) الحرّ العامليّ، وسائل الشيعة، ج18، كتاب التجارة، باب 12، ص312، الحديث 5.

انظروا إلى الثمن الأوّل والثاني والثالث، ثُمّ تصدّقوا بمثل ثلثه»[1].

وكذلك ورد العديد من الروايات في كتب أهل السنّة التي تدلّ على التبدّل النسبيّ في الأسعار. ونشير إلى بعض تلك الروايات:

عن عمر بن شعيب، قال: «قضى أبو بكر على أهل القرى حين كثر المال وغلت الإبل، أقام مئة من الإبل بستّ مئة دينار إلى ثمان مئة دينار»[2].

ب ـ العوامل المؤثّرة في تبدّل الأسعار

مضافاً إلى ما ورد في الروايات المتقدّمة من الدلالة على حدوث تقلّب وتغيّر في المستوى العامّ أو النسبيّ للأسعار، فإنّ عوامل أخرى أيضاً كانت هي الموجبة لزيادة قيمة الأسعار، من جملة ذلك:

1 ـ الاحتكار

قد ورد في النصوص الدينيّة ذكر الاحتكار كعامل في ارتفاع الأسعار ومحدوديّة عرض البضائع، وورد النهي في هذه الروايات عن ذلك وتحريمه مع اجتماع شروط ذلك، والروايات هي:

أ ـ عن الإمام السجّاد (ع) أنّه قال: «رفع إلى رسول الله (ص) أنّه مرّ بالمحتكرين، فأمر بحكرتهم أن تخرج إلى بطون الأسواق، وحيث

---

(1) الحر العاملي، وسائل الشيعة، ج14، كتاب الحجّ، باب 58، ص203، الحديث 1؛ محمّد بن يعقوب الكلينيّ، فروع الكافي، ج4، كتاب الحجّ، باب النوادر، ص544، الحديث 22؛ تهذيب الأحكام، ج5، كتاب الحجّ، باب الذبح، ص270، الحديث 144.

(2) الهنديّ، كنز العمّال، ج6، ص533.

تنظر الأبصار إليها، فقيل لرسول الله (ص): لو قوّمت عليهم، فغضب رسول الله (ص) حتّى عرف الغضب في وجهه، فقال: أنا أقوّم عليهم! إنّما السعر إلى الله يرفعه إذا شاء، ويخفضه إذا شاء»[1].

ب ـ رُوِي عن أبي جعفر (ع) أنّه قال: «قال رسول الله (ص): أيما رجل اشترى طعاماً، فكبسه أربعين صباحاً يريد به غلاء المسلمين، ثُمّ باعه، فتصدّق بثمنه، لم يكن كفّارة لما صنع»[2].

ج ـ وعنه (ع) قال: «وكلّ حكرة تضرّ بالناس، وتغلّي السعر عليهم، فلا خير فيها»[3].

د ـ إنّ رجلاً من قريش يقال له: حكيم بن حزام، كان إذا دخل على المدينة بطعام اشتراه كلّه، فمرّ عليه النبيّ (ص)، فقال له: «يا حكيم، إيّاك أن تحتكر»[4].

2 ـ القحط والجفاف

من الكوارث الطبيعيّة التي كانت تحلّ في الجزيرة العربيّة قبل الإسلام وبعده مشكلة القحط والجفاف، وهما من العوامل الموجبة لقلّة

---

(1) الشيخ الصدوق، التوحيد، باب القضاء والقدر، ص388، الحديث 33؛ الحرّ العامليّ، وسائل الشيعة، ج17، باب 30 من أبواب آداب التجارة، ص430، الحديث 1.

(2) الحرّ العامليّ، وسائل الشيعة، ج17، كتاب التجارة، باب 27 من أبواب آداب التجارة، ص425، الرواية 6.

(3) الميراز حسين النوريّ، مستدرك الوسائل، ج13، باب 21 من أبواب آداب التجارة، ص274، الحديث 15337. 5).

(4) المصدر نفسه، باب 22 من أبواب آداب التجارة، ص276، الحديث 15344. 2).

الإنتاج؛ وذلك لأنّ الزراعة والرعي كانا المقوّمين الأساسيّين للدخل عند الناس آنذاك.

1 ـ ذكر الطبري:

أصاب الناس في عهد رسول الله (ص) مجاعة، فقالوا: «يا رسول الله، سعّر لنا، فقال: لا يسألني الله عن سنّة أحدثتها فيكم لم يأمرني بها، ولكن سلوا الله (عزّ وجلّ) من فضله»[1].

2 ـ ذكر اليعقوبيّ:

أصاب الناس جدب وقحط ومجاعة شديدة في عام الرمادة، وهي سنة (18) للهجرة[2].

3 ـ وذكر العلاّمة المجلسيّ:

وقد روى أنّ أعرابيّاً جاء إلى رسول الله (ص) في عام جدب، فقال: «أتيناك يا رسول الله، ولم يبق لنا صبيّ يرتضع، ولا شارف يجترّ. فقام النبي (ص) يجرّ رداءه حتّى صعد المنبر، فحمد الله وأثنى عليه، وقال: اللّهمّ اسقنا غيثاً مغيثاً مريئاً هنيئاً. فوالله ما ردّ رسول الله (ص) يده إلى نحره حتّى ألقت السماء أوراقها، وجاء الناس يضجّون: الغرق الغرق يا رسول الله، فقال: اللّهمّ حوالينا ولا علينا، فانجاب السحاب عن المدينة حتّى استدار حولها كالإكليل»[3].

---

(1) تاريخ الطبريّ، ج11، ص590.

(2) تاريخ اليعقوبيّ، ج2، ص150.

(3) محمد باقر المجلسيّ، بحار الأنوار، ج35، ص167، باب 3؛ انظر: تاريخ اليعقوبيّ، ج2، ص150؛ ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، ج7، ص272، 273؛ ج14، ص80.

4 ـ كما ذكر المجلسيّ أيضاً:

إنّه كان قحط في زمن أبي طالب، فقالت قريش: اعتمدوا اللاّت والعزّى، وقال آخرون: اعتمدوا المناة الثالثة الأُخرى، فقال ورقة بن نوفل: أنّى تؤفكون وفيكم بقيّة إبراهيم، وسلالة إسماعيل أبو طالب[1]؟.

5 ـ عن الإمام الصادق (ع)

«اجتمع عند عليّ بن أبي طالب (ع) قوم، فشكوا إليه قلّة المطر، وقالوا: يا أبا الحسن، ادع لنا بدعوات في الاستسقاء، قال: فدعا عليّ الحسن والحسين (ع)، فقال للحسن (ع): ادع لنا بدعوات في الاستسقاء، فقال [الحسن]: (ع): اللّهمّ يا معطي الخيرات من مناهلها... فما فرغ من دعائهما حتّى صبّ الله تبارك وتعالى عليهم ماء صبّاً...»[2].

6 ـ عن ابن عبّاس وأنس بن مالك أنّ عمر بن الخطاب كان إذا قحط أهل المدينة، استسقى بالعبّاس، قال أبو عمر: وكان سبب ذلك أنّ الأرض أجدبت إجداباً شديداً على عهد عمر سنة سبع عشرة[3].

إن القول بارتفاع المستوى العامّ للأسعار وإنْ كان فيه نوع من التحليل والاستظهار من هذه الروايات، فإنّ هذه النتيجة من المقطوع بها

---

(1) محمّد باقر المجلسيّ، بحار الأنوار، ج18، باب 6، ص3، حديث 1.

(2) الميراز حسين النوريّ، مستدرك الوسائل، ج6، أبواب صلاة الاستسقاء، باب 11، ص197، الحديث 1.

(3) محمّد باقر المجلسيّ، بحار الأنوار، ج22، باب 5، ص290، الحديث 62، نقلاً عن الاستيعاب.

في علم الاقتصاد، مضافاً إلى ورود لفظ (غلا) في بعض الروايات، والمراد به ارتفاع الأسعار. وهذا مؤيّد للنتيجة التي استخلصناها.

ج ـ تبدّل العلاقة في السعر بين النقدين

تقدّم منّا الإشارة إلى وجود نوعين من العلاقة في القيمة بين الدرهم والدينار: (قانونيّة ثابتة، وحرّة سيّالة). ومع ذلك أنّ جماعة ادّعوا أنّ التبدّل في القيمة بين الدرهم والدينار كان يتجاوز مسألة التبدّل النسبيّ في السعر بين الدرهم والدينار؛ وذلك لأنّ معنى هذا التبدّل هو: أنّ قيمة أحد النقدين شهدت هبوطاً، وهبوط قيمة النقد هو تعبير آخر عن التضخّم والارتفاع في المستوى العامّ للأسعار[1].

إنّنا بملاحظة الأمور الآتية سوف يظهر لنا أنّ مثل هذه النتيجة لا تترتّب على مثل هذا التبدّل في قيمة الدرهم والدينار:

أ ـ إنّ أصل حدوث تبدّل في علاقة الدرهم بالدينار لا يمكن إنكاره، ولكن هل كان مرجع هذا التغيير إلى أسباب اقتصاديّة، كتبدّل ميزان عرض الدرهم والدينار بالقياس إلى البضائع التي تقبل المبادلة، أو إنّه كان مرجعه إلى حدوث تغيير في وزن وعيار الدرهم والدينار؟ إنّ الشواهد المذكورة آنفاً تقوّي احتمال أن يكون المرجع في هذا التبدّل حدوث تبدّل في الوزن والعيار.

ب ـ إنّ المتداول في صدر الإسلام في المعاملات هو النقدان من الدرهم والدينار، وكان في عرض واحد في التعامل، والتبدّلُ في القيمة ـ القائمة بين النقدين بنحو يؤدّي إلى هبوط قيمة أحد النقدين

---

(1) السيّد عبّاس موسويان، بهره بانكي همان رباست، ص444، 445.

مقابل الآخر ـ إنّما يكون له تأثيره في المستوى العامّ للأسعار، أو يشكّل شاهداً على حدوث تقلّب في الأسعار في صورة واحدة، وهي: أن تحصل زيادة في حجم النقد المنخفض القيمة دون أن يؤدّي ذلك إلى تبدّل في حجم النقد الآخر.

مثال ذلك: لو تبدّلت نسبة الدرهم إلى الدينار في القيمة التي كانت من واحد إلى عشرة إلى نسبة هي من واحد إلى خمسة عشر، أي: إن قيمة الدرهم هبطت بالقياس إلى قيمة الدينار، ففي هذا الفرض إنّما يشكّل ذلك سبباً لارتفاع المستوى العامّ للأسعار، أو يشكّل شاهداً على ذلك إذا فرض ثبات حجم الدينار مع زيادة حجم الدرهم، أو أن تكون الزيادة النسبيّة لحجم الدرهم أعلى من الزيادة النسبيّة لحجم الدينار؛ ذلك لأنّه من الممكن أن يؤدّي دخول بضائع كثيرة من بلاد الروم في بعض الأحيان إلى إخراج كميّات كبيرة من الدنانير، وتؤدّي محدوديّة توفّره في السوق إلى ارتفاع قيمته بالقياس إلى الدرهم وتبدّل النسبة من واحد إلى عشرة إلى نسبة من واحد إلى خمسة عشر.

كما أنّه من الممكن أن يؤدّي ارتفاع قيمة الذهب ـ لأسباب أخرى ـ إلى إذابة الدنانير المسكوكة وتبديلها إلى سبائك أو حليّ للزينة، فينخفض الحجم المتوفّر من الدينار، فتتبدّل نسبة الدرهم إلى الدينار لمصلحة الأخير.

وفي مثل هذه الموارد لا يعلم رجوع الهبوط في قيمة النقد إلى زيادة حجم النقد في الاقتصاد، بل قد يحدث أن تهبط قيمة بحسب المجموع في الاقتصاد، إلّا أنّ قيمة أحد النقدين تهبط أمام الآخر.

وبناء على ذلك لا يكون بالإمكان التوصّل إلى إثبات وجود تضخّم

أو ارتفاع في المستوى العامّ للأسعار من خلال ملاحظة تبدّل النسبة القائمة بين الدرهم والدينار.

خلاصة واستنتاج

1 ـ امتلك المسلمون في صدر الإسلام في الجزيرة العربيّة مكانة تجاريّة ممتازة، وكانت تجارتهم واسعة النطاق مع بلاد إيران والروم. وبعد فتح إيران وبلاد الروم بقيت التجارة الحرّة على حالها.

2 ـ بقيت الدراهم الإيرانيّة والدنانير الروميّة هي السائدة في المعاملات إلى زمان عبد الملك. وأمّا بعد ذلك فإنّ النقد الإسلاميّ أصبح هو المتداول في جميع بلاد الإسلام.

3 ـ إنّ التعامل بالمسكوك من الدرهم والدينار كان يتمّ بملاحظة الوزن.

4 ـ مضافاً إلى التبادل الماليّ كانت تجري بعض المعاملات متاعاً بمتاع.

5 ـ إنّ وزن الدرهم كان يتراوح بين (496/ 0 و976/ 3) غراماً. وأمّا وزن الدينار فقد كان يتراوح بين (225/ 3 و300/ 4) غراماً. وإلى جانب هذا التقلّب في الوزن كان للدرهم والدينار وزن ثابت شرعاً وقانوناً، وعليه كان العمل في المبادلات الماليّة والديون. وهذا الوزن الشرعي كان (975/ 2) غراماً للدرهم و(25/ 4) غراماً للدينار. فكان وزن الدرهم سبع وزن الدينار.

6 ـ إنّ تقلب حجم النقد في صدر الإسلام يرجع إلى عوامل ثلاثة:

أ ـ ضرب العملة.

ب ـ إذابة المسكوكات.

ج ـ الفتوحات الإسلاميّة.

قد تقدّم أنّه لم يثبت أنّ التقلّب بسبب هذه الأُمور كان يؤدّي إلى تقلّب في المستوى العامّ للأسعار إذا لوحظ ذلك في أوقات طويلة.

7 ـ إنّ الميزة الأساسيّة للنظام الماليّ في الإسلام كان في اعتماده على النقدين دون وجود نسبة محدّدة قانونيّاً بينهما. وإلى جانب ذلك كان هناك نظام قانونيّ شرعيّ يعتبر النسبة الثابتة بين الدرهم والدينار هي واحد إلى عشرة، أو واحد إلى اثني عشر.

8 ـ إنّ العامل الرئيسي في تبدّل قيمة الدرهم والدينار كان هو تبدّل وزنهما أو عيارهما.

9 ـ إنّنا بملاحظة الروايات والنصوص التأريخيّة نصل إلى نتيجة مفادها: أنّ من المسلّم به حصول تبدّل في المستوى العامّ أو النسبيّ للأسعار.

10 ـ إنّ عوامل كالقحط والجفاف والاحتكار كان لها أثرها في قلّة عرض المتاع، وهو ممّا يؤدّي إلى ارتفاع المستوى العامّ أو النسبيّ للأسعار.

11 ـ لم يصدر عن المعصومين (ع) أيُّ تحديد للسعر عند ارتفاع المستوى العامّ نتيجة العوامل الطبيعيّة كالقحط أو الجفاف، وأمّا ارتفاع الأسعار بسبب سلوك الناس كالاحتكار؛ فإنّهم واجهوا ذلك بشدّة، ونهوا عن ذلك، كما أنّهم قاموا بإجراءات عمليّة تمنع من ذلك.

12 ـ فيما يرجع إلى وجود تضخّم، وكونه في أوقات محدودة أو طويلة الأمد، ما يمكن قوله، إنّ القدر المتيقّن هو وقوع تضخّم في أوقات محدودة، ولا شواهد تحكي عن وقوع أيّ نوع من التضخّم الشديد، وهذه الشواهد هي عبارة عن:

أ ـ إنّ التضخّم إنّما يمكن أن يتحقّق مع فرض كون جميع المعاملات تجري من خلال استخدام النقدين، وأمّا في صدر الإسلام فإنّ قسماً مهمّاً من المعاملات كان يتمّ من خلال مبادلة متاع بمتاع.

ب ـ إنّ التجارة الحرّة التي كانت بين الجزيرة العربيّة وبلاد إيران والروم كانت تؤدّي إلى تأمين حاجة السوق وسدّ أيّ زيادة في الطلب.

ج ـ لو فرض انخفاض قيمة الدرهم والدينار، لكانت إذابته تؤدّي بعد مرور زمان إلى انخفاض حجم النقد والتحكّم في عمليّة التضخّم.

د ـ إنّ التوازن في حجم النقد الدرهم والدينار وأجرة ضرب العملة كانا يشكّلان مانعاً أمام الزيادة الحادّة لهما.

13 ـ إنّ الذي يظهر من بعض الروايات والنقولات التأريخيّة أنّ حجم التضخّم كان إلى الحدّ الذي يلاحظه الناس، وكانوا يدركون إجمالاً الآثار السلبيّة له؛ ولذا طلبوا من رسول الله (ص) أن يقول بتحديد الأسعار، ولكن لم يثبت كون ذلك التضخّم إلى الحدّ الذي يكون مؤثّراً في السلوك الاقتصادي في عرف ذلك الزمان بنحو ينعكس على أداء الديون، ضمان انخفاض قيمة النقد وغير ذلك، والأدلّة المتوفّرة لا توصلنا إلى مثل ذلك.

إنّنا من خلال البحث الدقيق عن مسألة التضخّم لا يمكننا الوصول إلى حكم قطعيّ في المسألة المذكورة آنفاً؛ لأنّ نتيحة البحث المتقدّم هو توضيح منظومة واحدة مؤثّرة في حكم المسألة.

إنّ دعوى البعض عدم وقوع تقلّب في الأسعار في صدر الإسلام واعتمادهم على ذلك في الحكم بلزوم ضمان انخفاض قيمة النقد مؤسّسين ذلك على إنكار حصول تضخّم شديد هي دعوى غير صحيحة؛ لأنّ التضخّم النقديّ الشديد تحقّق في أوقات محدودة.

وادّعى بعضهم أنّ المعصومين (ع) لم يحكموا بلزوم أو جواز ضمان انخفاض قيمة النقد على الرغم من وقوع تضخّم شديد أحياناً، وهذا بنفسه يشكّل دليلاً على عدم جواز ضمان انخفاض قيمة النقد.

والذي يظهر لنا أنّنا لا يمكننا أن نثبت من خلال ملاحظة عدم جواز ضمان انخفاض قيمة النقد المعدنيّ (الدرهم والدينار) إثبات عدم جواز ضمان انخفاض قيمة العملة الاعتباريّة المتعارفة اليوم؛ لأنّ الاختلاف الموجود بين الدرهم والدينار وبين العملة الاعتباريّة الموجودة اليوم لا يسمح للفقيه باستفادة مثل هذا الحكم.

وقد ذكر بعض الأساتذة عند بيانه لصحّة الاعتماد على الروايات الواردة في صدر الإسلام على حكم انخفاض قيمة النقد، فقال:

«إلّا أنّ الروايات المذكورة كلّها واردة في النقد الحقيقيّ، أي: الدرهم والدينار، وقد ذكرنا فيما سبق أنّهما كالسلع والأموال الحقيقيّة الأُخرى، لها ماليّة ذاتيّة قائمة بخصوصيّتهما الجنسيّة، بل والنقديّة الخاصّة بحيث تكون هذه الخصوصيّة ملحوظة عرفاً ومأخوذة تحت

الضمان، فلا يمكن أن يستفاد منها حكم النقد الاعتباريّ. . . إلّا بضرب من القياس وتنقيح المناط»[1].

ومن المناسب أن نذكر هنا أنّ الثمرة العلميّة للبحث في مسألة تبدّل الأسعار في عصر التشريع لا ترتبط بمسألة ضمان انخفاض قيمة النقد فقط، بل لها أثرها في مسائل أخرى، ومثال ذلك: ما استفاده بعضهم من دعوى عدم وجود تضخّم اقتصاديّ في صدر الإسلام للخروج بنظريّة تقول بوجود تفاوت بين الربا وبين الفائدة فإنّها تختصّ بالمجتمعات الصناعيّة التي تعاني حالات تضخّم[2].

وقد اتّضح من هذه المقالة أنّ الحقّ هو خلاف ذلك، وأنّ الاقتصاد في صدر الإسلام كان يعاني التضخّم وأنّ المستوى العامّ أو النسبيّ للأسعار كان يشهد تقلّباً ملموساً في أوقات محدودة.

(1) السيّد محمود الهاشميّ، مجلّة فقه أهل البيت، السنة الأُولى، العدد الثاني، شتاء 1374، ص91، 95، 88.

(2) انظر: السيّد عبّاس موسويان، بهره بانكي همان رباست، ص434 وما بعدها.

يشكو أحد الباحثين في الاقتصاد الإسلامي، من معضلةٍ تواجهها الدراسات الاقتصاديّة الإسلاميّة، وهي في الحقيقة تكمن في الباحثين فيه، وذلك أنّ الباحثين في الاقتصاد الإسلامي ينقسمون إلى فئتين، هما: علماء الاقتصاد وخبراؤه الذين لا يملكون ما يكفي من المعرفة الفقهية التي تسمح لهم بالتنظير لفقه الاقتصاد الإسلامي، فتكون آراؤهم حائرة لا إلى هؤلاء ولا إلى هؤلاء. والفئة الثانية هي فئة الفقهاء الذين لا يحيطون بالاقتصاد وعلومه خبراً، وأفكار هؤلاء يغلب عليها طابع الاحتياط والوفاء للقواعد الفقهية والأسس الدينية...، وعلى أيّ حال سواء صحّت تلك الشكوى أم لم تصحّ، فإنّ هذه الدراسات التي اختيرت بدقة تهدف إلى سدّ ثغرة في هذا المجال الذي يحتاج إلى جهد علمي حثيث للوصول إلى اقتصاد إسلامي منسجم مع المبادئ والأسس الإسلامية، ولا يقيّد حركة التنمية والتجارة في دائرة ما تحلّه الشريعة وترتضيه.

من كلمة المركز

ISLAMIC STUDIES IN ECONOMY AND MONETARY

Center of Civilization for the Development of Islamic Thought

THE CIVILIZATIONAL STUDIES' SERIES





مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي

بيروت – لبنان – بئر حسن – شارع السفارات – بناية الصباح – ط٢
هاتف: 826233 1 961+ – فاكس: 820378 1 961+ - ص.ب: 25/55
E-mail:info@hadaraweb.com - www.hadaraweb.com